民國叢書

第三編

·11·

哲學·宗教類

李石岑論文集

李石岑講演集

李石岑著

李石岑著

上海書店

李石岑講演集

李石岑著

本書據商務印書館1929年版影印

我的生活態度之自白（代序）

稚暉先生：

我與先生相識，是在民國九年同到湖南講演的那一遭。一見面，便知先生是個有特識的人；後來相處稍久，并知先生是個有獨行的人。那時我心目中有兩個人認爲是我國青年的模範；一個是先生，一個是蔡孑民先生。先生的不坐轎，不乘人力車，不赴宴會和孑民先生的不喝酒，不喫烟，不事徵逐，猶屬餘事；而先生一團勇猛的精神，和孑民先生一副誠懇的面目，直無時不可以激發青年的內心，實在令我不能不生十二分的敬仰！先生最近拿着鄉下老頭兒靠在柴積上晒日黃說閑空的態度，發揮了「一個新信仰的宇宙觀及人生觀」的一篇大文章，我讀了固屬佩服先生的卓識，尤其佩服先生那種童稚未鑿的天真和精進不懈的努力。

先生雖不以學問家自居，却是個極留心學問的人；并且先生的那種留心學問，是無所爲而爲的。我友梁漱冥先生亦復和先生同樣的留心學問，但他是爲着生活不安而往前尋求的，他的學問和他的生活是處處有個較量的；這層先生也曾經說

過。 他這種態度、自然不由得我們不特加敬禮；但爲生活而學問，究竟學問能不能使我們生活安全，却還是一個問題。 不過由愚見看來，學問固多少可以影響我們的生活，但我們豫先立定一個主意，必求生活解決於學問，不特勢有所不能，抑且理有所不可。 因爲生活是主觀的，學問是客觀的；生活是偏於意志的，學問是偏於知識的；欲求主觀解決於客觀，意志聽命於知識，又焉可能？ 但學問雖不能全部的解決生活，却很可以局部的整理生活，或使生活漸進於豐富。 漱冥先生如果必欲由學問全部的解決生活，那我却不敢保證他能夠解決得了；所以有少數人推測他或者將來要重行回到佛家的路子，或者竟蹈他尊翁的覆轍以至於自殺。（這種推測，先生也向我表示過。） 如果僅欲由學問局部的整理生活，或使生活漸進於豐富，那是漱冥先生不僅資格獨備，而且已經得了不少的後繼者；因爲他對於生活異常認真，他的生活能夠跟着他的思想見解走，所以他的朋友因此也多受他的感化。 總之，漱冥先生的爲生活而學問，雖與先生無所爲而爲的有別，却比那些爲功利而學問的高出一籌。 爲功利而學問，可說是一般人的普通現象，尤其是在我國目下的

學術界。這種現象的流弊，足以暗示青年熱中功利，把學問當作一塊敲門磚；功利到手，學問便可不要；設使又有一種功利可以企圖，那時學問之念又起；結果，學問完全做了功利的一種手段。這在功利本身，雖說得計；但就學問說，可就吃虧不少了。

至少我以為有下列的幾個弊端：一，熱中功利的人，他必定另有一個目標；他所費的努力，必順着目標求取得一點代價，而且要快快的取得；因此學問就不免要受一種大大的委屈，而冒牌的出品，也就藉此獲得一些銷路。二，這種出品，有時銷路轉暢，其結果足以阻礙真貨的輸出，而顧客的受害益深。三，這種人多販賣零貨，他雖成本不大，却各樣貨色都有，顧客為貪圖便宜，也樂與交易，其結果使各種大企業無人去幹。這幾項情形，在我國現前學術界，實在不能為諱。學問遇着這種厄運，怎能有進步可望？但這是就極淺薄的功利派而言；嚴格的說，還配不上功利。真正為功利而學問的人，他的主眼別有所在，他背後必有一種確定的主義。所謂功利，大抵是就最大多數說；無論為一小團體或一大團體，現在或未來，都包括最大多數而言，為功利而學問，無異說為最大多數的功利而學問，想藉學問來解決最大多

數的幸福與安寧。　最大多數的幸福與安寧，究竟能由學問解決與否，姑且不論；但學問本身已因謀最大多數的幸福與安寧之故，不能不多少由一種本然性而趨於一種可動性。　因爲甲團體最大多數的幸福與安寧，不必同於乙團體；現在最大多數的幸福與安寧又不必同於未來；那麼，學問在甲團體認爲正確的，不能保證在乙團體亦認爲正確；在現在認爲正確的，不能保證在未來亦認爲正確；則學問雖以普遍妥當爲其特質，到此亦不免失其根據。　我們既已提到學問，當然以求正確或求正確之最大限度爲鵠；而彼爲功利而學問的人，不僅未暇及此，而且常被發見一個不易彌補的缺憾，就是他們好以部分概全體，以効用概實質。　所以他們的發意雖可嘉許，但結果對於學問上的貢獻却是很少。　由此推論，以學問爲出發點，而批評治學態度之是非得失，當然不歸到爲學問而學問一條路上去。　因爲爲學問而學問，其主旨只在學問的闡明，而牠非所問。　所以，學問的效果如何，或是一時得不到效果，或竟永遠得不到效果，在爲學問而學問的人看來，都是不足掛意的。　他們把學問看做進化的路程中人類精神之自然的而且必然的發現，所以用不着功利的

辯護。他們對於學問的看法，和爲功利而學問的人的看法，恰好相反。爲功利而學問的人大抵看重現前的實用，以爲學問的價值就可由牠實用的範圍廣狹而定：數學能夠計算，能夠測量，所以數學是有價值的學問；電學能夠造電車、電信，所以電學是有價值的學問。但在爲學問而學問的人，觀點便完全不同；他們把學問和學問的實用看作一件東西的兩面。他們只探求學問的究竟；換句話說，他們只探求真理的究竟。他們不爲計算測量而研究數學，如果能探求得數學的究竟，卽非歐幾里幾何學或虛數等，亦不能稍減他研究的興味；他們不爲電車電信而研究電學，如果能探求得電學的究竟，卽電子的構造或以太的實性等，亦不能稍挫他探求的勇氣。因爲數學的價值正不必表現於計算測量，電學的價值正不必表現於電車電信；牠們的價值，永在探求的途中，愈探求而價值愈顯著，一面發揮自身之實際的價值，一面組成自身之理論的體系。牛頓看見蘋果落下而想到地球的引力，但他決沒預想到今日物理學上的應用；愛因斯坦(Einstein)懷疑牛頓之引力法則而想到質點的引力可使空間和時間生歪斜(Distortion)，但他決沒預想到未來以

太學上的應用；法雷德(Faraday)在一八二五年發見石油精(Benzin)，九年後密傑爾立希(Mitscherlich)發見從石油精酸的採取法，這兩個著名的化學者當從事發見之時，并沒預想到這種無色可燃性的液體，將來可以號召幾百萬的職工；一八五三年湯姆遜(Thomson)在哲學雜誌上發表一篇電波振動的理論，也決沒預想到這篇文章裏面就立了現在各種無線電信的基礎。總之，他們只管組成學問自身之理論的體系，而學問之實際的價值，却決不因他們沒預想到而不呈現。因爲他們的背後正有不少的發明者。發明者與發見者的事業雖有不同，而他們的價值高低，却未易强生區別；發明界的偉人安迪遜(Edison)，正不必比相對性原理發見者愛因斯坦價值增高。由此可知學問的究竟之探求，自別具有一種價值；不存求些許價值的念頭，而獲得絕大價值的結果，這便是爲學問而學問所得的報酬。爲學問而學問的人，既不存價值的念頭，所以雖由學問發生一些良效果，他也不願居功；反轉來說，如果由學問而發生一些惡效果，他當然也不願居罪。飛行機雖是成了戰時空中的利器，但這不能怪到想出紙鳶的原理的阿爾基達士(Archytas)；潛

航艇雖是成了戰時水中的利器，但這不能怪到想出比重的原理的阿爾基麥德士(Archimedes)；毒瓦斯雖負有戰時一霎間殺害千百萬生命的兇威，但這不能怪到發見瓦斯的穆爾脫克(Murdoch)；德意志敢與列强反目，釀成歐洲的空前大戰，但這不能怪到倡權力意志的尼采(Nietzsche)。可見學問和學問的實用，絕對不能併爲一談。所以爲學問而學問的人對於學問的看法，和爲功利而學問的人的看法，恰成一個對向。合上述三者而論，無論其爲生活而學問，爲功利而學問，或爲學問而學問，都各有其立脚點，卽各有以表明其治學的態度。但治學的態度之不同，骨子裏就由於做人的態度之不同；所以爲生活而學問的不得不有爲生活而學問的一種生活，爲功利而學問的不得不有爲功利而學問的一種生活，爲學問而學問的不得不有爲學問而學問的一種生活。這幾種生活，那種合理，那種不合理，這是不能由個人的見地批評的。由愚見看來，無論那種生活，都各有其生活上的特徵，并且各種生活都是互相調劑，不可缺少的，尤其是應該產生多種樣式的生活，那生活纔能日進於豐富。生活和人生，本一而二，二而一；由人生態度可以看出生活態度，由

生活態度，也就可以看出人生態度；由人生態度之不能統一，就可以想見生活態度之不能統一。　爲生活而學問的人生態度，是想處處由學問使生活得着安全。　凡一舉手一投足，一飲一食，一哭一笑，都要叫牠得着安慰。　凡物質上的不滿足，精神上的不愉快，都要叫牠轉變方向，使結果仍可以得着一個滿足，得着一種愉快。　我們只要順着生命的本來方向做去，便可以無入而不自得，便舉手也好，投足也好，飲也好，食也好，哭也好，笑也好；因爲要笑的時候不笑，要哭的時候不哭，便是逆着生命的方向而行，而這副要哭要笑的情感便不能發抒。　所以情感催發我們笑時，只管盡量的笑出來；情感催發我們哭時，只管盡量的哭出來；哭的時候，看似痛苦；實則要哭時不哭，哭時而不能暢快的哭，乃真痛苦。　飲食也是如此。飲食只須順着生命的要求便可隱消百病；凡過量飲食或飲食不足，都是有逆於生命的本來方向。　其牠一舉手一投足無不如此。　物質上感着不滿足，精神上感着不愉快，都緣於不向生命中去找尋而求取於外；一向外取求，便萌貪念；既萌貪念，則一切社會上的紛亂，便都從此始。　梁漱冥先生的人生態度，恐怕是這樣。　因爲他留神考察個人生活不

安的所在與夫近代人生活的墮落，所以想提出孔家哲學來作一時的救濟。這是他為生活而學問的一種生活。他在東西文化及其哲學上，幾幾乎全部都是描寫他這種生活態度的。我友朱謙之先生，也多少和這種態度相似，所以從前為懷疑一切而著虛無哲學，現在卻轉向信仰，而發表他的周易哲學了。為功利而學問的人生態度，是想處處由學問使最大多數得着幸福與安寧。最大多數是他的一個大我，他自己不過是大我中的小我；小我的一切是非善惡無不影響於大我，大我的一切盛衰榮辱亦無不影響於小我；但小我是死亡的，大我是永存的；大我是有人格的，小我是附着大我才發生人格的；因此，我們不能不勉為大我中的一個善良因子。

這種人無論對於科學和藝術，都是用這個見地去評價。脫爾斯泰像是抱這個見地的人，他在人生論上，就處處發表他這種態度。他拿磨坊裏面的水車作比喻，說水車的目的在產出良粉，人生的目的在探求人類的運命和幸福；如果忘卻這一點，那便任何學問都無用處。但現代所謂科學家，每每把水車的目的忘卻，專門去研究那水流的方向，這不是很愚蠢的事嗎？因此，他的藝術觀和科學觀，都開闢一

個新局面。他最初罵倒一切僞藝術僞科學，因而自己下了眞藝術眞科學的一個定義，他說：「人們如果要想到甚麽是他們的運命和幸福，那麽，科學便是這種運命和幸福的教師，藝術乃是這種教訓的表白。蘇羅門 (Solomon) 和孔子的法則是科學，摩西 (Moses) 和基督的教訓是科學，雅典的宮殿，大維德 (David) 的詩篇和教會的禮拜是藝術。」他最後舉出眞藝術眞科學應具有的兩種特質：一，從事科學和藝術的人，是不在爲自己的利益，而在由犧牲自己去實現那科學和藝術的使命，這是內的特質；二，凡一切製作，要使一切人能理解，這是外的特質。由脫爾斯泰的藝術觀和科學觀與夫他所舉的兩種特質，便完全知道他那種人生態度，便完全知道他是爲功利而學問的人生態度；因此，他的生活態度，也另具一種色彩。他的最濃厚的色彩，像無抵抗主義的生活態度，何嘗不是由他那種爲功利而學問的人生態度而來。最後論爲學問而學問的人生態度。這種人生是完全以探求自然界的眞理爲依歸的。眞理究竟有無其物，眞理是否可以進化，他都不問，他只是向前面去探求。他認爲在進化路程中人類精神之自然的而且必然的發現者，必可

以多少找尋着幾許痕迹。這一點一點的痕迹，雖不因我們不找尋而不存在；但不找尋的結果，也許誤認到別種痕迹；因爲別種痕迹又有別種痕迹的來路，別種痕迹的找尋又要另作一次的探險。然他雖出於找尋，却等於不找尋。因爲他不是本來沒有的再向別的地方去找尋；他是本來就有的，只是不知安放何所，而出於找尋；幷且他所以找尋不是爲自己的利益，也不是爲他人的利益，結果幷無利益可說，只不過把自然界的本來面目揭出而已。所以他的科學觀和藝術觀，另是一副樣式，出於「知自然」的態度者爲科學，出於「樂自然」的態度者爲藝術。他既只和自然相接近，他自己又是自然界的一分子，所以他的趣味和享樂，不必向社會去找尋，也就可以免去一切實生活上的煩悶。王爾德(Wilde)爲一極端的唯美主義者；他認唯美的享樂爲人生最高的目的；美的價值，絲毫不含功利的分子；價值愈高，則其排功利的色彩亦愈濃。王爾德欲宣傳他這種唯美主義，曾於千八八一年獨往美洲，力斥美國人的生活爲非美術的；雖遭失敗，而他的唯美主張仍不稍懈；其後又不幸觸某侯爵之忌而至於入獄，但他的唯美思想仍堅持到底。可知他這種生活態

度，完全由那種爲學問而學問的人生態度而來。　此外像蘇格拉底爲逢人便盤問人生眞義而被判處死刑，哥白尼爲說明天體運行而見嫉於教會，加里略（Galileo）之死於地動說，布爾諾（Bruno）之死於汎神論，何莫非這種爲學問而學問的人生態度。　由是可知一個人的生活態度，處處根據於他的人生態度；人生態度未能統一，生活態度當然也不能統一；所以批評那種生活合理，那種生活不合理，幾乎是不可能的。　不過由上面三個人生態度看來，爲生活而學問的人生態度，似乎仍脫不了功利的色彩；因爲他雖是注重在生活，但仍集中於人事，結果似和爲功利而學問的人生態度無大區別。　關於這點，我往時在「藝術論」上曾經討論過，我以爲功利有二義：前者爲第一義的功利，後者爲第二義的功利。　第二義的功利，專着眼在社會的善，是一種外的生活；像美學上的美善同體說，譬如說操練爲舞蹈的目的，標識爲雕刻的目的，乃至勸善懲惡爲詩歌的目的，都是這一派的主張。　若第一義的功利便不然，他的主眼全在表現生命的根本活力，找出生命的本來方向，是一種內的生活；像美學上的遊戲說，謂人類生活力有剩餘時卽溢而爲遊戲，這種遊戲和美

根本相通，所以說美爲生的剩餘。　但第一義的功利，若稍不加意，卽墮而爲宗教問題的脫爾斯泰，社會問題的左拉(Zola)，道德問題的易卜生(Ibsen)；所以爲生活而學問的人生態度，最容易誤會到爲功利而學問的人生態度。　但爲生活而學問的人生態度，却也有和爲學問而學問的人生態度相交通之處。　因爲爲生活而學問的人生態度，主眼在表現生命的根本活力，找出生命的本來方向；而爲學問而學問的人生態度，也正爲此。　不過他的精神擴大些，他不僅想表現人類生命的根本活力，不僅想找出人類生命的本來方向，他直有「宇宙內事乃己分內事，己分內事乃宇宙內事」的氣概，所以他的人生態度，又另是一番氣象。　於是我們由這種推論的結果，可以劃出幾種生活而得次表；

爲生活而學問的人生態度——求個人的真——個人生活

爲功利而學問的人生態度——求社會的善——社會生活

爲學問而學問的人生態度——求宇宙的美——宇宙生活

爲生活而學問的人，有個人主義和世界主義的色彩，因爲他着手在個人，而着眼却

在人類全體；爲功利而學問的人，有國家主義和社會主義的色彩，因爲他着手無論在國家在社會，但着眼總在最大多數的最大幸福，爲學問而學問的人，有個人主義和藝術的精神，因爲他着手雖出於個人的興趣，着眼却在藝術的全體。 法國人的風度似看重爲生活而學問，英美兩國人的風度，似看重爲功利而學問，德國人的風度似看重爲學問而學問。 然風度雖有這種差別，却是根據於個人的好尙者其力弱，根據於社會上歷史上的暗示者其力強；所以當前次歐洲大戰爭最劇烈的時候，各國愛真理的哲學者文學者乃至科學者，莫不爲己國辯護，而集矢於他國；如哈曾特曼(Hauptmann)倭伊鏗、赫克爾，柏格森，梅特林克，坦努爵(D'Annunzio)一流人，莫不由崇高的講座上的哲學者，寂靜的書齋裏的文學者，豐富的試驗室裏的科學者一變而爲街頭的政論家，社會的批評家，國家的志士；都把他們所懷抱的真理一切忘却。 羅素看了這種情形，氣憤不過，於是在一九一五年發表他戰時的正義一種論文，痛論當時各國的哲學者文學者乃至科學者的態度的不對，以爲我們看到己國的是，也宜看到敵國的是，我們攻擊敵國的非，也當攻擊己國的非，因在論文中

把戰爭的毒害和文明的危機細加論列。他因為提出這種論文而棄了大學的教授，後來竟因此觸了英政府的忌諱而受了一年的獄中生活。我們到此時可以想到為學問而學問的生活態度之難能而可貴。但為學問而學問，有時他的背景不像為生活而學問或為功利而學問的那樣顯明。因為為生活而學問的人和為功利而學問的人，多半是肯定這個世間，肯定這個人生；因為生活不得解決，便想進一步求生活的解決；因為功利不能普及，便想進一步求功利的普及；所以這兩種人多半是出於樂天觀。但為學問而學問的人的背景便不是這樣顯明，因為厭世樂天，都伏有一種「價値」的觀念；這種人既一任自然的流行，更安用人間苦樂的較量？

卽在為生活而學問或為功利而學問的人，亦有不存這種較量的，不過不像為學問而學問的人之根本的不存較量的念頭而已。我友顧頡剛先生，可謂最富於為學問而學問的趣味者，他絲毫不存這種較量的念頭，他以為你存這種念頭，結果橫直你也不能解決。不過這裏面有一種界域，就是因不能解決而勉强出於學問者，這種人的背後仍是一種厭世觀，因為他是把學問當作一種消遣品，和搓麻雀打乒

氏一樣的意味，就是近人某君所謂把學問當作一種麻醉腦筋的方法，但這不能算是爲學問而學問。　爲學問而學問的人完全出於一種積極的態度，意在揭出學問的真面目，其對於世間，便想找出一個真是非；即講到應用，也要求出一個真價值。譬如研究化學，不像功利派的主張，只要注意到日常的應用，如肥皂怎樣造法，爲什麼可以去衣服上面的污，（杜威教育哲學講演稿頁百三十七就有這一類的議論），他是要進一步研究到造肥皂以外的重大問題，而那些重大問題對於應用上比去衣服上面的污更有價值；就講到肥皂，他也要專對着肥皂下一種精深的研究。　譬如肥皂的原料、製法、功用、種類等，在普通一點的，固不消說；即專門一點的，也當用全力去探求，無論爲膠狀肥皂，透明肥皂，藥用肥皂，過酸化肥皂，練絹用肥皂，粉肥皂，海水用肥皂，松脂肥皂，斑紋肥皂，浮肥皂乃至整容用肥皂，我們都一樣的要考求牠的製法和用途。　甚至肥皂的歷史，也要加一番的考求，以求知牠進步的程式。　譬如用肥皂去污，我們都知道；但羅馬時代的洗濯店，却用尿去污。　因爲肥皂去污，靠曹達的作用；但尿腐敗之後所發出來的亞姆尼亞，也是曹達之一種，也一樣的可以去

污。

此外像肥皂製造的第一個恩人史孚勒(Chevreul)第二個恩人魯布蘭(Leblane),也都值得我們記憶。總之,我們不僅注意到肥皂怎樣造法,并注意到怎樣的精造法;不僅求去衣服上面的污,并要使衣服的顏色加倍妍麗:這是爲學問而學問的積極的態度。

我以爲這種態度,値得提倡,因爲在我們極貧枯的中國裏面,無論農工商醫以至百業,都沒有一種精深的學問做基礎;無論談什麽主義,作何種運動,都是一些極脆弱的根據;無論解決何項困難問題,也很少可作學問上例證的價値。

因爲大家都不肯死勁讀書,各人的造就也都可以料定幾分,樂得我騙你你騙我。

像這樣遷延下去,要想依附他人,加入文化的行伍,直是夢想! 縱或有一二知道學問很重要的,也就不肯發大願心,把學問當作一種終身的事業;又縱或有一二聰明絕頂的天才,也就不願意拋棄物質上的享樂,終於事業將要告成而又全毀。孔子有言;知之不如好之,好之不如樂之;他們雖知之而始終不好,更那有樂此不疲的精神! 所以我以爲爲學問而學問的積極態度,正値得大提倡而特提倡,還有一層,我國目下宜急於提倡科學,這是無論何人,莫不認爲天經地義的;但提到科學,

便要知道研究科學是一種極靜寂的生活，是一種極淡泊的生活。我此刻回想到我從前研究微分方程式研究圓錐曲線的生活，直要使我登時合十冥想，不願把心放開，不願把生活擴大，不願作一切無謂的應酬，不願浪費一點寶貴的光陰；因為不把精神引到極靜寂極淡泊的境地，則高深的學理便不易玩索有得；何況分心於物質上的享樂，又安望研究之能有成？所以真正想提倡科學，非大家把精神鎮定不可，非大家傾向於為學問而學問的生活態度不可。至於為功利而學問和為生活而學問的生活態度，非必不可以提倡，不過在齷齪紛亂的中國裏面，恐怕一提到功利，便要發生許多惡影響，而直接受害的，就是這無數的純潔的青年；又為生活而學問的態度，雖是注重在身心的修養，却恐流於宋明道學一類的玄談，結果仍易發生不少的流弊。所以我認為還是倡導為學問而學問的生活態度，比較的適合我國現時的情狀；并且可矯正一般不好學的慣習，更藉以應接世界學術的潮流。凡以上種種妄談，不知先生認為有當否？日前謬承以「為學問而學問」相許，實則我那配談學問？嚴格說，在我們知識界鬧饑荒的中國，果又有誰配談學問？牛頓臨

死時，說我所知道的不過是恆河沙數之一粒；可憐我們現在的中國人，果有誰能知道牛頓的那一粒？ 所以談到學問，不特我要羞死，恐怕全中國人也要羞死。 不過我這篇妄談，却是爲先生這一句話引起來的；或者將來向學問這條路上走去，也因先生這句話增加我不少的勇氣。 現在我要將我關於這方面的生活態度，向先生陳說，求先生加一個訂正。 我自從五歲受書一直到現在三十三歲，沒有離開書本生活，中間雖是經了許多良師益友的指導，却是不能叫我開闢一個方向，可以照這個方向一直走去，結果只在路當中回旋。 直到二十五歲以後，才慢慢的知道劃出一個輪廓，對於自己的生活便不肯放鬆。 後來得了一個絕大的暗示，（也許我現在的生活還是受了這個暗示的結果，）就是尼采的思想。 我覺得他的思想和我很合脾胃，我的生活就從此着了一個很濃厚的色彩。 自後無論讀書治事，處人接物，總脫不了這種見解；就是對着路上一個乞丐，也不肯拋棄這種見解去對付他。（因爲尼采不主張憐憫，說憐憫適以減殺他人的能力，而成全他一種惰性。）這是我生活的一般。 至論到學問，雖然我近來稍稍知道去用心思，但從不敢輕意對旁人

加一點批評，覺得什麽人所說的話都對，什麽人所發的議論都有存在的價値，也難怪先生說我很能包容。 不過我自己却是有個主見，我就是要妄評他人的得失，也不過拿我這種主見去作一個仲裁，但決不敢否認任何方面的見解。 因爲任何方面的見解，都有牠的來路。 我是最看重藝術的，我覺得宇宙間是個大藝術品的貯藏所。 但藝術的本質爲生命表現；講到生命表現，不一定要論到那種作品，就是英雄的征服慾，學者的智識慾，小孩子的遊戲衝動，詩人的感情激昂，也都不外是一種生命的表現。 生命的來源既有這許多，我們決不能對這種是認，對那種否認。 就論到科學，無論那種科學，都是人類精神之必然的發現；如果努力研究下去，都可以獲得一些成績；這就是生命表現的結果。 科學和藝術，原有互相交通的地方，因爲都帶有生命表現的使命；由生命表現而出於知的方法者爲科學；由生命表現而出於直觀的方法者爲藝術。 科學的根柢既與藝術的根柢相一致。 所以科學家有時也自命爲一種藝術家；因爲，一科學的研究，正如繪畫一樣，乃是想達到事物的背景及意義的一種努力；二，科學的研究中，有一種努力隨之而起，這種努力便是努力

自身的報酬;三,科學之最高級卽公式、系統、對當關係、相互關係等之發見,都有幾分是個人的功業。 我因爲科學家和藝術家有這麼一個相交通之點,所以對於任何方面的見解,覺得都有尊重的價值。 不過我最重一種見解,貫澈到底;如果是騎牆式的裁判,灰色的調和,客氣的交遊,矛盾的生活,那都是我所最痛心的。 我生平最主張「偏,」但「偏」要一偏到底,我最恨庸庸碌碌的「中。」 中庸的「中」與庸碌的「中」是絕不相同的,能將「中」字的工夫做到底,這個「中」也是偏的「中。」 就講到學問,也都是各人發揮各人的「偏;」譬如講唯識,就偏在識,講唯心就偏在心,講唯物就偏在物,講唯名就偏在名,那一種學問不是發揮那種偏的精神。更講到做人,也靠這個偏字作一個人的骨幹,偏就是教育學上所謂個性。 各人因遺傳環境教育等的不同,而成功各人的個性;我們發揮這種個性,就成功一種人格;如果侵犯我的個性,就無異侵犯我的人格;換句話說,如果損傷我「偏」的精神,就無異損傷我的人格。 我唯其把「偏」字看得非常重要,所以對於人家的見解,不敢不特加尊重。 我又因爲「偏」另有一種偏的工夫,所以主張「大意力」的磨練

大意力便是意志裏面所含的一種潛在的性能，非經强度的磨練，卽不易發現。如果要問什麼是磨練的方法，唯一的條件就在歡迎苦痛　我們由苦痛可以鍛練一做不平凡的生活　如果遇着苦痛而讓步，那是一種極大的恥辱　要由這樣很靠實很笨拙的方法，那大意力才能發現，偏的工夫須做到這一步　我雖未能做到，却是時時刻刻牢記着，並且願意把這段工夫告訴給別人。　我由這種「偏」的意味尊重人家的見解，也由這種偏的意味尊重各種學術。　我覺得無論那種學術，都值得精求。　我所以對於各種學術很覺得有興趣，也大半爲此。　倍根說；「世間的快樂都易惹起一種飽和的狀態，就是一到了快樂的境地，那種快樂便老早去了。　但是學問便不然。　學問決不會惹起飽和的狀態，學問是由滿足和欲求永遠互相交代而起的東西，牠對於享樂牠的人，牠便更貢獻一種享樂做他的報酬」　我近來頗感到這句話的可信而願意去嘗試，但決非出於厭世也沒有爲什麼而學問的一種成心；結果恐怕要歸到尼采所說的一種權力意志的表現。　我上面已經妄談到爲生活爲功利和爲學問而學問的各種生活態度，但不知先生那種靠在柴積上晒日

黃說閑空的態度，又是怎樣的一種生活態度？ 在我的淺測，以爲先生這是一種無所爲而爲的生活態度。 無所爲而爲的生活態度，當然另有一種境界；不知先生能夠再用一種說閑空的態度替在下說說麼？ 我因爲先生的那種靄然可親，不能自禁的訴說了一大篇，所有一些觀察不正確的地方，千萬望先生賜教！

李石岑 十三年元旦

吳序

石岑先生：

我未識先生以前，已在此處彼處讀了先生許多閎論，年來更看見了不少的大作，終是樹義極堅卓，却平允不肯沒人一毫之善，所以欽服先生為真理求真理，知先生為學，亦為學問求學問。這種為學態度，似乎我們東方人向來欠缺。想起來，英美學者亦少此風。因此，從前李石曾先生每欲以法人為學的態度，紹介於國人。現在先生說他尙帶些生活色彩，不若德人對學問是學問，尤其看得認真；拿先生的話，從戰後觀察，德人已把從前被軍閥罩着的一層黑幕揭了去，顯出他赤裸裸的真相，才證明先生所說的萬確。宜乎他的成就，自然比世界為高。就用功利的意見去批評，前年我同褚民誼先生同車赴德，雖號稱戰後荒殘境界，固與十年前所見大異，然一草一木，還都表顯了學問整理的精神。褚君與我不約而同的相視慨嘆。戲相謂曰，叫英法美戰勝了德國，無異助瘋三推仆了流氓。褚君並說，人類智識程度如此，為之奈何。我曰，推仆定不可少。別為一義。軍國主義的完全告終，幸有此一仆。且異日真共產主義實現，必為今日失敗的馬格斯之鄉親。倘欲

再進而求大同的無政府，能舉其實者，必爲努力學問，過於今日德人之一種人類也。

此次先生對於爲學問求學問的曲折，詳晰誨示，弟惟有一讀一心折。不惟我等蓬荒不學的，受了宏益；尤其是此後英年國秀，有了南鍼。我國代表學者的孔子，便是一個政論家，帶了功利的色彩不少。「誦詩三百，授之以政，不達；使於四方，不能專對；雖多亦奚以爲？」在他雖然別有用意，然「學也祿在其中矣」，後之時王卽用爵祿爲激揚學問之具。自射策獻賦，至固定而爲八股制義，二千年久視學問爲敲門磚。此種空氣，依然瀰漫於今日海內外支那入校學侶之間。若復助之以功利學問之談，其結果有如先生所謂冒牌出品等之種種，皆爲必至之流弊。先生藥之以詳示之諸說，誠苦海一航。先生齒及弟近來的瞽詞，以「無所爲而爲」見慰，自然非所敢任。先生誘掖之，俾有所愼重，甚爲拜嘉。因此弟亦敢以雙管不能齊下之苦衷，趁着機會，一加表白。弟既不學，所以偶有所涉筆，無非感受了許多外動，引出了一個盲目的反應。論起實在來，剛剛是有所爲而爲。先生乃獎勵他是「無所爲」，這怎敢不「不打自承」呢？我說，人的向前要求，同向後要求，與個人的身體，亦有一

些兒比例。兄弟的身體，素來比較頑劣；因此，自覺向後的話，終値不得說。閉了眼睛想起來，凡喜歡說向後話的朋友，似乎十有六七，都是止有一個很貴弱的身體。這就是東方「病夫文化」的特點。年來我忽然覺得求生活了當的人，太多而且太認真。生活那裏來什麼了當？了當便是向後要求；所以厭世同自殺的人，亦是不少。向後便到了一團；云一便是絕對；一則誰復從旁感其有無，自感亦復向誰說之，謂之爲無亦可。既一團矣，無復云人；既已無人，復何有生。所以講人生觀的生活朋友，那裏配去管他。便是抱了宇宙觀，亦且并無宇宙，連真如正覺，說得多少澌明，還是多事。倒不如用漆黑一團，記實方便稱之。這種意思，還是我在認真生活上，算是給他一個易簡生活的反應。這還是爲着生活而動筆，與梁漱冥先生的動機一樣；所以先生稱他爲「無所爲」，是第一可愧。年來又覺得吾人對於生活，不是太認真，便是太不認真。不認真便是不肯向前。名爲持中，亦是向後不了，姑且苟延殘喘。因此，高等的持中，是樂天知命。中等的持中，是做日和尙撞一日鐘。下等的苟延殘喘，受着樂天知命的暗示的，是一切命定，一切委託於鬼神，祈求再世的善生

活；承了做一日和尙撞一日鐘的流弊的，是認定世界將要末日，逞些物質上的肉慾，似乎像惟有他落得了便宜。這坐於不曉得向後是一團，不甘願一團，便成萬有。萬有又萬有，有止是向前，無中立的餘地。斟酌盡善了「自以爲」改良復改良，乃贊成有人生觀人的本分。這種意思，我又對於不認眞生活的，算是給他一個生活要努力的反應。這全是淑世的膚淺話頭，免不了好像做了脫爾斯泰先生們門下的走卒。這賴不了有些功用的熱望。先生乃獎他是「無所爲」，是又一可愧。做了生活向前的夢，便想到整理萬有，用一種最易簡的工具，便是科學。說到了科學，就又免不了羼入支那孱弱的小問題，連類及於機關鎗。所以表面上別人自然以爲我把機關鎗代表了科學，且以科學包辦一切。我也來不及說到承認不承認，止好混亂的對付。這種談話，不要說對於爲學問而學問，離開萬里；而且也不免糟塌了科學。所以近來我那許多泥中鬥獸的話頭，簡直是啞疤吃了黃連，洩洩寡氣罷了。先生還勉勵他「無所爲」，那更可愧了。但這都是所謂握了一枝管，在一方面說話。

現在可以又用一枝管，在另一方面，代我自己表白。則我亦能曉得在學問自己

本身，自然如先生之獎言，皆「無所爲。」科學也就不消說得，同是無所爲之學。彼豈是專爲解決什麼物質文明？（物質文明，乃從拆穿了西洋景，什麼金石雷電水火，皆能容易應用，自然生出來的現象。）故弟於「科玄之戰」，似像偏袒科學，因其「若有所爲」之烈情太熾，已如上所自糾。至就無所爲一方面立論，弟對張君勱先生所云人生不能以科學解決，還是始終不能同意。又若科學不能解決之人生，卽歸在玄學區域，張先生若果有此意，那就非但對不起科學，而且對不起玄學。弟竊以爲文藝信仰之學，發揮情感，有不拘一切論理，向前邁往之概，此正如張先生所云不拘論理之學。於是玄哲之士贊同其審美之情，又審考其有否假設之理，便是斟酌了情理，眞正做個向前進一步之要求。所用之假設，卽出於論理，此正玄學哲學之特色。何能以玄學解決人生，可外論理？照上面的鄙意再簡括說來：就是說，文藝信仰之學，用大胆的情感，什麼都造起空中樓閣。玄哲之學用着論理，慢慢將一座一座的空中樓閣，能升天入地，去求得假設。於是把假設了，得到反應至信的一部分，叫他獨立了，別起一個名目，叫做科學。這三種把戲，宇宙一日不完，便你手交到

我手，更迭的，無窮的，一同向前演進。必要宇宙末日，一同隨了宇宙涅槃；誰也不能包辦了誰。從前「至信反應的假設」甚少時，別無科學的名目，什麼天文圖算燒丹鍊汞，都叫做哲學；便證明玄學是尚未論定之科學，科學是已論定之玄學。人生觀自然是有機的，未結晶的一物；正是有些將藉情感學創進，有些將藉玄哲學假設，有些可讓科學塡定。創進是不已，假設是不已，塡定亦是不已。必到人類末日，方留一部分殭石，全歸科學研究。所以張先生若說人生觀有九端，尚未成爲科學，則可。若說永非科學所能解決，則不可。又若說人生觀九端解決，必又有九端，又爲科學暫時所不能解決，則可。若說那個九端，真非科學所能解決，則又不可。情感學玄哲學的向前愈進，卽科學之區域愈大；進不已，大亦無窮。然不能因科學區域大至無窮，遂疑其將包辦一切。須知一切是無始無終無外無內，科學永爲所包，不會反包了他。所以科學包辦的好夢甲方不必做；科學包辦的恐慌，乙方亦不必起也。

然科學猶未能包辦之人生，在情感學家，自然不願拘於論理，使人生淪於枯寂；彼所以助科學者，別有相反相成之理由。若在玄哲學家，正宜就未解決之人生，用論

理多方假設，爲科學解決之預備。　如何玄學家可曰人生觀無論理可言，是失玄學之職矣。　此弟之所以曉曉，似止就學問解決究竟或近似「無所爲」也。　至弟之迷信物質文明，在又一方面言，亦止爲一種之「好奇」。　先生言「牛頓看見蘋果落下，而想到地球的引力，但他決沒預想到今日物理學上的應用，」牛氏卽英美學者，英美功利之色彩誠濃，但無論什麽一種的洋兔子，他的好奇之心，似乎終比別個種類發達。　蘋果落下，正所謂「吹縐一池春水，干卿甚事。」　他偏不相信落下是個當然或偶然，必要求個解說，而引力之理遂出。　充類至於至無聊之物質文明，他偏不相信風力馬力，沒有能代他的汽力，於是汽機出。　他又不相信車子必要牛馬才能拉了走，於是火車頭電線街車摩託車等皆出。　他又不相信天空止有鳥能飛，海底止有魚能游，於是飛行機潛航艇又出。　推之何以圖畫止可用刀筆，於是照相術出。彈子何以止能發射一粒，於是機關鎗又出。　都有一種盲目好奇的氣概；決不是哭哭啼啼，像吳稚暉因爲看見上海公園有狗與華人不准入內之告白，才想到機關鎗也。　好奇雖非直接的「無所爲，」或直接的「爲學問而求學問，」而亦庶幾近之。

弟故常戲慰學界同人曰，吾鄉有先德，留遺一名言，曰，「緩事急做，急事緩做，」一在處事上實有無窮意味。今對爲學，可襲其語調，則曰，「壞事好做，好事壞做。」何謂壞事好做？即對於嫖賭喫着等事，必當有無窮顧慮，凡可以自好之處，努力得一分是一分。何謂好事壞做？凡喜歡嫖賭喫着的人，可以父母妻子的字養，一切不顧。楊梅結毒，戕賊其身，亦復不顧。甚而至於高等學者，樂於捐棄寶貴之光陰，沈浸於極可笑之麻將戲，夜以繼日。然到了從事學問，便家貧親老，也時時在心了。何日可以畢業，何科最爲便宜。這部書太厚，不如揀薄些的容易看完。寫一部書要一兩年，我決不幹。得不到名譽利益的，我又不幹。最好不要考試，便得文憑。上英國要六年畢業，不如上美國止要四年；但用錢又太多，因而上法國也好。種種算賬工夫，都合理的使用了出來。倘這個時候，能師法嫖賭喫着之人，拿些盲目的氣概出來，日以繼夜，讀我的好書，你宇宙混沌着，我亦不管，似乎這種壞做，也算不得十分罪惡。譬如九十歲還要娶一個小老婆。所以美國朱家角有位七十九歲的太太，親戚都死盡了，沒有什麼消遣，便上大學去上班。把學問看做終身的伴侶，還不是

迷魂大樂麽？我這種論調，也許可以報答先生「無所爲」的奬言的幾分。就先生敲門磚之太息，倘好事壞做的人，略多一點，就兄弟也不感憤於我國的海內外學者，專學洋八股了。承先生錫以名論，多方奬策，故亦拉雜布肊，以明區區本懷，藉引一粲。並叩道安。

吳敬恒　十三，二，二十二，

顧序

石岑先生：

接讀來書，承以大著我的生活態度之自白見示，囑爲答書，也把自己的學問生活一說，盛意極感。　先生許我爲「最富於爲學問而學問的趣味者，」實爲知我之言，我決不謙讓。　別人頌揚我的，每說我學問好，那是我最怕聽的話。　這種話我聽到一番就要羞慚一番。　我自知我的學問實在淺薄幼稚得很，幾乎說不上學問兩字；但學問是我的嗜好，我願意用全力去研究牠，這是自居不疑的。　現在先生囑我作一個自白，我也很願意；只是我心中好久充滿着悲感，一想到就要垂涕而道，請先生不要嫌怪才好。

我是一個特富於好奇心的人。　在七八歲的時候，就喜翻看書籍。　我的翻看書籍，並不是要功課做得好，得着長者的贊許，只覺得書籍裏的世界比我日常所處的世界大得多，我遏不住我好奇的慾望，要伸首到這大世界裏探看一回。　這時候因爲屢把教師和尊長的書籍翻弄，惹起了他們的厭惡；我叔並在書架上貼一個紙條，寫着「雙慶（我的小名）不許翻動。」　我的姑丈家裏有一個黃金閣，是藏書的地

方，我一到了他們那邊，就上閣埋頭翻書，他們呼喚只是不出來，這事傳爲親戚間的笑話。　十一歲時，在舊書篋裏尋到一本湖北官書局書目，覺得上邊的書名都很有趣，就揀了價錢最賤的書向書鋪裏買，那知沒有。　買了一本西洋文明史要回來，我父見了，說道：「這是你不懂得的，買牠做什麼！」但是我覺得自己實有買這本書的要求，至於懂不懂乃是無關重要的。　這是我所買的書的第一部，使我不能忘記。那時我並沒有錢，只是在新年中可以得到一宗收入，就是長輩給與的拜年錢。　我把這些錢瞞了家人，到書鋪裏暢暢的揀擇一番；又不敢把買來的書一時帶回家去，就存在親戚家裏，悄悄的一本一本的攜歸。　所以每一個新年裏我很可添些書；餘時只要在長輩處得到一點零星錢文也就買。　十六歲後進了中學，更是盡力買書，什麼書都買，只要價錢不甚貴的。　有一年，負的書債竟至二百餘元；不敢向家中要錢，只是在同學間張羅。　現在想着，也覺得那時太膽大了；但那時並不想將來如何還債，只要帶到家裏摩挲拂拭一回，也就快意。　所以有許多書，年底結帳拿不出錢來，依舊還給書鋪完事。　到現在，由我親手買來的書已有萬餘册了，翻成了一個累

墜，一年中總有一個月的功夫做了書的傭僕。

我的第二個嗜好，便是游覽。我所以歡喜游覽，原和書籍一樣，爲的是要伸首到大世界裏探看一回。在七八歲的時候，最盼望的是掃墓，因爲掃墓時可以到離家較遠的地方。這時看見了很大的湖，很高的山，很茂盛的樹林，建築物另有一種樣子的鄉村，心境的開展覺得不可言說。後來學校中旅行，也是我最高興的一件事：我們到了一處，游了四五天，別人倦了，我還是興致勃勃，覺得歸去總是一個遺憾。團體的行動沒有法子違拗，過了些時我就獨自前往。我獨游時當然沒有多錢，只是過很苦的生活，但心中更覺得暢快。到現在，我很願做研究歷史的旅行，可惜這種機會是不易得到的。

在中學校的時候，我對於讀書完全是一種興致，並沒有什麼目的。所以讀的書泛濫無歸，隨讀隨忘，一點沒有着落。現在想去，只有一點可取處，就是因爲什麼書都看，無意中把眼光放得很大，不屑做書本上一家一派的輿臺了。民國二年，進了北京大學豫科；那年的冬天，章太炎先生在化石橋設立國學會講學，我也報名往

聽。我向來對於教師講書，總不甚留意，以爲與其聽他講不如自己看書的明白，但這一回因爲太炎先生的名望很大，所以竭力攝住了精神聽講。不幸太炎先生給袁政府捕去，這個講學會僅僅開了二十餘天。可是在這二十餘天之中，他已經給我一個爲學的骨幹。他主張一個人爲學須有宗旨；又說：「約的病僅止於陋，博的病至於胡亂得不成東西。」我從前的讀書雖並不希望博洽，但確是沒有宗旨，所以腦子裏只有一堆零碎材料，連貫不起來。經了這一回的提示，頓時激起我連貫材料的慾望。我想我的爲學，無論什麼東西都好看出牠的地位，不肯隨便捨棄，滿眼都是史料，可見自己近情的學問乃是史學，就要勉力做史學。那時我很想做一部中國學術史，名爲學覽，粗粗定了一个目錄，釘了二百餘本的卷子，分類標題，豫備聚集材料。但一方面搜集材料，一方面須要有整理的方法才好；整理的方法應該怎樣，太炎先生的著作與言詞中均不能給我一個滿意的回答。所以在民國三年以後，我很把治學的方法深思過幾年。只是憑空組成的方法自己總不能滿意。這般的彷徨覓路，耗費了好多時候。民國六年秋間，胡適之先生到北京大學來擔

任中國哲學功課，一般同學都很奇怪，他們說：「西洋留學生如何會講中國哲學？」我初時也存此想，但後來愈聽愈感動，覺得他講的雖是哲學，不啻講的史學，更不啻講的是治史學的方法。他用實驗主義的態度講學問，處處是出我意外，入我意中。從此，我不但有了治學的宗旨，更有了治學的方法了。我從心底裏發出快樂來，愈加增我研究學問的興趣。我覺得中國的歷史從來不曾用這個方法整理過，現在用了這個方法去做整理的工作，真不知可以開拓出多少的新境界。

從民國六年到現在，已有六年多了，在理，我既有此趣味，又有此熱忱，應當在學問上可以深造。不幸我遇適之先生那一年，即是先妻得病之年，那時南北隔閡，憂思悲憤的結果，竟成就了失眠的病症。從此，接二連三的家庭中發生事故，居住的地方和服務的機關也經過好幾次的更換，我的生活至今不曾安定過。生活不能安定，失眠之症也就不會好，有時候一觸即發，有時候不觸亦發。別人夜中讀書作文是一個很靜美的境界，帷有我，這個靜美的境界只得聽牠默默的流去了。日間呢，自從畢業之後，人事日繁，社會上責望日重，加以職務上的制限，很不易找到空閒。

偶然生幾天病，硬把人事停歇着幾天，在病榻中翻讀幾卷書，就覺得非常快樂。猶憶先妻死的一年，我的剛過歲的次女寄養在我的叔母處，有一天，她因事把我的次女送交我妻，同眠了一夜，這一夜我的次女的喜樂眞是難以形容，看着她的母親就笑，捫着她的母親又笑。 我回家時，我妻把這事告我，眼淚也迸出了。 我現在對於學問的眷戀，何嘗襁褓之兒對於母親的眷戀。 但因了種種的牽制，竟把我與母親分開了；偶然同眠得一夜，心花就要怒放。 可恨同眠的機會眞是太難得了！

想來先生看到這裏，一定要說：「你眞太不知足了！ 你何曾離開過書本？」固然，我畢業之後服務的機關是圖書館，編譯部，研究所，始終不曾離開過書本。 但不離開書本不卽是不離開學問：因爲不離開書本只是受事務的驅遣去檢查書本，不離開學問乃是我常得運用學問去駕馭事物。 三四年來，我心中想研究的問題不知有多少，但能去研究的究有多少？ 我自己覺得我的學問骨幹的實質還極薄弱，想多多吸收材料，但至今吸收了多少？ 我很想把我的生活上了軌道，使得研究的工作可以一步一步的進行，但上軌道的事情可在何年實現？ 三四年來，我在口

耳之間未嘗不得了些新東西，發表的文字也曾因人的强迫而做了幾篇，書籍也曾得人的酬金而編成數册，但這些終究是畸零瑣碎的，不成熟的，替人家做的，算不得學問。我們蘇州有一句諺語，叫做「貓頭上抓抓，狗頭上拉拉，」我現在正是天天做這件事。若是拉拉和抓抓可以算做學問的，那麼我確是在學問的生活之中了；否則恐怕這正是章實齋先生所駡的「橫通」呢！

我有一個癖性，凡是一件應做的事沒有做，就覺得肩背上壓着一些重量；等到做了，這身子就得一輕。我自從立下了這個爲學的志願，到今已有十年，但十年中能有多少時候稱心做去，老是看着日子一天一天的過去，肩背上一天一天的加重；到如今，我真要擔負不起了！我也想大聲的呼喚：「我要壓死了！有誰人肯來救我？救我的方法，就是供給我爲學的費用，替我向社會中贖出這個身子。」然而誰人肯應呢？亦誰人能應呢？要是我做了外國人，我要研究學問，有政府的供給，有富人的資助，我不怕達不到這個志願。但在現在的中國又如何可以作此想望呢！在此時此地去求人，結果無論你說得怎樣的肫摯，只博得別人的鼻裏輕輕的

一嗤，又微微的笑道：「誰有閒精神管你的閒事來！」

總結一句話，我現在所有的煩悶完全是志願與生活的衝突。 我自問在學問上是一个可以有爲的人，只是社會上不能順了我的性情用我，我幾乎把我的才具放在鐵匣裏封鎖了。 我在很無聊的時候，也未嘗不想「我的苦是苦在志願上；要是把這志願打消，只隨着別人混過一世，這個痛苦也會沒有的。」 但我究是一個不會過混混生活的人，所以一轉身又覺得與其混混而消除痛苦，反不如保存這志願而加增痛苦爲有意味了。 然而永久只能保存這痛苦，永久只能注目在將來，作一個空浮的想望，到底也沒有什麽益處。 「我的一生究竟如何？」這是我常好自問而又怯於自問的一句話。 石岑先生！這一句話我也不希望你代答，因爲明知這是代答不來的；只希望你知道我的心中長有此一段痛苦，推想世界上有許多同樣的人有志於學問而不得成就的悲哀，發一長歎，我也就感激你對於我和我們的同情了！

顧頡剛上。 一三，一二，九。

李石岑講演集第一輯目次

講演集

象徵的人生

（在上海美術學校女子美術學校共同大講堂）

兄弟屢承貴校函邀講演美術，實在因爲瑣務太忙，所以今日纔得踐約，眞是非常抱歉，望諸位原諒原諒！今日所講演的題目叫做「象徵的人生」。本來這個題目是我許久蓄意要發表的，總因沒有相當的機會，所以不曾提出。今天在貴校講演這個題目，似覺得還相宜。現在先講象徵二字的意義。

論美術的本質，是不能一致的：有倡道自然之模倣的，有主張理想之表現的，有描寫人生的，有趨重象徵的，固然各說有各說的見解。但我以爲象徵說比他說還要澈底。象徵可分兩種要素說明：一種是直接要素，就是官能的形象；一種是間接要素，就是精神的意義。間接要素可以分開做兩種內容表示：一種是知的內容，一種是情的內容；前者稱作知的象徵，也可名爲表象象徵，後者稱作情的象徵，也可名爲情調象徵。

知的象徵又可細分爲簡單的知的象徵和複雜的知的象徵二種。簡單的知的象徵，可分八類說明：(一)色彩象徵，如白表純潔，黑表悲哀，赤表愛情，綠表希望，青表忠實；(二)音響象徵，如高音表純潔、神聖，低音表惡人、惡魔；(三)數的象徵，如三表神，四表世界，七表神和世界；(四)形的象徵，如直線表靜止，曲線表運動；(五)花的象徵，如薔薇表愛情，櫻草表靑年，月桂表勝利；(六)動物象徵，如鷲表主權，蛇表罪惡，鳩表精靈；(七)器物象徵，

如鐮表死，錨表希望，劍表決斷；（八）手科象徵，如佛畫中的印相，使徒所持物等。這都是借簡單外形以表豐富之內容的。再論複雜的知的象徵；複雜的知的象徵，符號比較的複雜，差不多和內容平行的。譬如諷諭一項，把人類的形狀和人事的關係，來表示道德上的格言或認識上的眞理。這在藝術上的用例是很多的，所以形象也複雜些，關係不用說更是豐富了。譬如死的象徵，在簡單的知的象徵，是把鐮來表示，但在這裏，就不得不用骸骨來表示了。德國有個學者叫做維士傑（Vischer）的，因爲這種象徵的外形很富有刺激性，可以暗示更深的人生一般的問題，他便叫這種象徵爲高級象徵（Das Hochsymbolische）。古今的文字屬於這種象徵的，可是不少；譬如但丁（Dante）的「神曲」（Divina Comedia），莎士比亞（Shakespeare）的「罕謨勒忒」（Hamlet），尼采（Nietzsche）的「查拉圖斯脫拉」（Zarathustra），哥德（Goethe）的「浮士德」（Faust），都可括在這一類的。

情的象徵也可分開做兩層意思說明。剛纔所說知的象徵，是把抽象的非感覺的東西做內容，借具體的感覺的東西來表現；現在所要講的情的象徵，乃是以銳敏的神經官能之作用做基礎，來表現情調（Stimmung or Mood），日本人稱作氣分。近來頹廢派（Decadent）藝術，都屬於這一類的。我說要分兩層意思來講，是那兩層呢？第一層是神祕的傾向；二十世紀的思想界，差不多都帶有神祕的色彩，不僅是哲學文學等帶有這種色彩，就是自然科學也脫不了這種色彩。我們入了神祕的境地，那思想感情，都不像平常可以捉摸的了。要知道現代人的內部生活的深處，都潛伏有這神祕的意味，決不是赤裸裸的言語可以說得出的，也不是代替言

語的種種記錄，可以描寫得出的；到了這時，就不得不靠象徵，借象徵的手段來暗示種種不可思議不可捉摸的東西，那是再好也沒有了。所以有些人說，象徵就是神祕的狂歌。近來法國神祕詩人把象徵看作介紹物質界和心靈界或有限世界和無限世界相交通的東西，所以文藝的任務，不是考察萬象，乃是借萬象來暗示神祕無限的世界。第二層是剎那的情調；我們生活的一剎那一剎那間所遇着的種種雜多事象，都伏有一種情。譬如我們聽了一種聲音，或是看了一種顏色，那時因官能一部分受了刺戟，影響到神經中樞，更波動到全體，不知不覺就發生了一種情調；那種情調，在人類的眞正價値說起來，却是至高無上的。近來的新文藝，最看重這種情調，因爲近代人神經過敏，容易應外界刺戟而發生極強的情調，藉這種情調，可以探得精神生活的內部。譬如繪畫，我們畫空中的飛鳥，一連畫上許多隻用疾飛如矢的筆畫去，其中或者有一隻可以得其神肖。從前浪漫派的文學，不滿足過去神經遲鈍的產物，於是用全力推重感情，近來的頹廢派，乃更進一步，以爲感情固須推重，然尤不如應刺戟而起之剎那間的情緒，因爲我們的世界，幷不是恆久存在的東西，乃是一剎那一剎那間的感覺，積積相接而成，這也是象徵最高的意義了。

上面把象徵的意義約略說明了，現在論到象徵和人生的關係。我們人類，總無時無刻不想把我們的生命表現出來，這是受了最近思想界的新提示，益發相信我們自身所負的責任不小。於今哲學界、文學界，大抵把表現生命這件事看得非常重要。柏格森的「創造進化說，」叔本華的「意志說，」尼采的「超人論，」羅素的「改造之第一義，」蕭伯訥的「人與超人」那一個不是把表現生命做他學說的骨子？這些話說得稍爲隱諱一點；

我於今舉些淺顯的例，來說明這段意思。譬如英雄的征服慾，學者的智識慾，小孩子的游戲衝動，詩人的感情激昂，都不外個性表現之內的慾求，不管他是屬之靈的方面，或是內的方面，凡是這種個性表現之內的慾求，都可以叫做生命表現。既只圖生命表現着，就顧不得甚麼利害關係，與夫道德上之制裁，過去因襲之束縛，法律之桎梏，以及一切他種外力之阻撓。但事實上却不聽其如此，譬如你想吃好東西，偏偏沒錢去買，或者一時買不出來；你想着好衣裳，偏偏買不着中意的衣料，或者買了偏又縫得不中意；你想事業上如何發展，偏偏經濟上多方掣肘，號稱同志的人，又不一定靠得住，可以得他的幫助；你想幫助勞動者做事，好叫大家過些平民生活，偏偏資本家要來搗亂，他只一舉手一投足，把你這些眞正勞動家，收服個乾淨；你想圖世界和平，偏偏有些強者，他反要倡軍國主義，有了他一個軍國主義，倒引起了許多軍國主義。且不要說遠了，就是我們想老老實實做個好人，但我們說話做事，不知道多少要遷就他人的意思；或者我心中極不願意的人，也不能不恭維他兩句，或者我心中極不高興的事，也不能不做兩宗。倘若你一切不顧，那麼你左右前後的障礙物，可就多了。他們地位雖不見高，力量雖是微弱，但他們的辦法可是很多，結果不說你是違抗禮教，便說你是干犯法律，或者說你成了衆矢之的，做了社會的罪人。你想人生在世，那一時有眞正的自由？那一時不在苦悶中討生活？不過我們的苦悶，是從小便蓄積了在胸中，有好些忘却罷了。倘若不忘却，那我們更不知苦悶到甚麼田地！即或忘却，我們的苦悶，也並不是逃往別處去了，仍然積在我們胸中，積久或許成病。講到這裏，我就不能不借精神病學家佛洛伊德（Freud）所舉一個有名的例來說一說。有一個患熱病的女子，這女子在未患熱病以前，頗

心賞她姐姐新結婚的那位男人；後來她姐姐死了，在她意下，何嘗不想和那位男人結婚，但是格於事實，只好把這種慾望，嚴自壓抑；積久之後，這種慾望，竟全行忘却，在我們必以爲這可平安度日了。豈知這女子後來竟得了一個激烈的熱病，這熱病如何知道是由戀愛不遂得來的呢？女子受病的時候，受了一番佛洛伊德的診察，佛洛伊德知道必有一種慾望，落在潛在意識（下意識）裏面；於是用精神分析治療法，把他喚回在顯在意識之上。這女子忽然驚醒，把從前的情熱和興奮，都禁不住的表現出來，她的病就從此全愈了。佛洛伊德以爲熱病的起源，是由於患病的人，在過去經驗中，有了「心的損害；」所謂「心的損害，」便是上面所說的自己壓抑。譬如性慾很熱烈的時候，或者怕別人說話，或者受傳來教訓上的束縛，不得已把他壓抑起來；這種壓抑，都叫心的損害。這種心的損害，雖已經排出記憶閾之外（忘却）但并不是消失了，乃是落在潛在意識裏面。後來這種損害內攻起來，髣髴像液中的渣滓，這些渣滓，把受病的意識狀態驚動起來，或是擾亂起來，所以成了熱症。這是佛洛伊德研究的結果。這樣看來，我們人類的苦悶，何嘗不是這樣？我們天天想做些表現生命的事，却事實上偏偏來壓抑我們，不讓我們盡量表現；但我們想表現的熱望和努力，是沒有一天減少的，這正是人生最有價值和意義的地方。近來心理學家告訴我們的，我們的潛在意識裏面，不只是一些心的損害，也許有些心的補益或是心的慰安。所謂潛在意識，即是絕大意識。但這些損害是靠我們補償的，這些補益是靠我們增進的，這些慰安是靠我們擴大的，我們怎樣去補償，怎樣去增進，怎樣去擴大，那就不能不靠象徵。我們的潛在意識，乃是一個無底的汪汪海洋；倭伊鏗所倡的宇宙的精神生活，就伏在這裏面。我們的人生，便是象徵這宇宙

的精神生活的；上面說過，白是象徵純潔的，黑是象徵悲哀的；黝黯白是象徵的外形，純潔便是象徵的內容，黑是象徵的外形，悲哀便是象徵的內容。那麼，我們可以說，人生是象徵的外形，宇宙的精神生活，是象徵的內容。哲學上所講的「一」便是「多」，就可以比說自我便是宇宙。譬如一滴的水中，便含有大海全體的水，這就容易知道人生是象徵這宇宙的精神生活的。還有一層意思，上面曾經說過，象徵是介紹物質界和心靈界相交通的東西。我們人類，既具有獸性，也具有神性，也知道我們人生是象徵的人生了。更有一層，象徵是探得一刹那間一刹那間的情調的東西，換句話說，是探得一刹那間一刹那間的精神生活的東西；而我們人生是續續更新續續向上的，那更可見人生是象徵的人生了。又人生無時無刻不被壓抑，即無時無刻不在苦悶中討生活；我們一面在潛在意識中日日增進心的損害，就是增加苦悶；一面在顯在意識中日日謀表現生命，和苦悶相奮鬬，所以我們的人生是奮鬬的，是向上的，是創造的：這就是人生最有價值最有意義的地方了。合上面所述的這些意思，可以知道人生完全是象徵的人生。

這題本不易講明，加以我的意思很雜，一時更難說得明白。好在兄弟一時尚不至離上海，望大家把這題討論討論，以便隨時彼此商榷，或者於我們的益處不小。

評「東西文化及其哲學」

（在中國公學講演）

在好幾個禮拜以前，就接到貴校的信，約兄弟到這邊來講演，直到今天才得踐約，眞是非常抱歉。今天的演題，是「評東西文化及其哲學」。聞說這書的內容，昨日常乃德先生已經爲諸君詳細介紹了；或者我批評這書的時候，可以使諸君感受許多的便宜；這是我和諸君要向常先生道謝的。

在我國最近一二年出版界異常沈寂的時候，居然有這部有系統的著作出現，這是我國學術界一宗頂可樂觀的事。近來批評這書的也很不少；只是都和我的意思相差很遠，因此我便也不能不說一說。我這個批評，可以分做三段講，第一段是講著作的內容；第二段是講作者的態度；第三段是講作者的生活。

一　著作的內容

梁漱溟先生這部著作，所涉論的範圍很寬；我現在把他分作兩項來批評：第一項是對於這部著作的總批評，第二項是對於這部著作的零碎批評。

(A)對於梁著的總批評

這個總批評裏邊，我又要分作三項來講：(1)對於「東西文化及其哲學」命名的批評，(2)對於梁君三個路向的批評；(3)對於梁君三個態度的批評。現在依次講述。

(1)對於「東西文化及其哲學」命名的批評。　我們驟聽了「東西文化及其哲學」這個名稱，應該聯想他這部書是討論或比較東西文化和哲學的；應該是主論東西文化旁及東西哲學或附論東西哲學；要這樣說，這個名稱才說得通。但按之這書的內容，卻不如是。他是由東西哲學去觀察東西文化的，這就是他這部書的大

錯處。「文化」這兩個字，照威爾曼 (Otto Willmann 係 Prag 大學教授) 的說法，是言語、文學、信仰、科學、禮拜、藝術、工藝、經濟之創作之全體。我們可以知道構成文化的原因，是多方面的，決不是單靠哲學一種可以成功的。梁君也非必不知道這點，你看他舉「文化爲生活的精神社會物質三方面」便知。但何以落到這麼一個大錯處，無從得知。梁君這個大錯處裏面又包孕着一個不小的錯處，就是他所舉的哲學，或是僅舉一家，或是僅舉一宗，或是專論純正哲學的；這不能說不是梁君發心著作時考慮欠周密了。

還有一層，也是要急於提出來討論的。「文化」二字，我覺得很有討究的必要。我現在想先把「文化」兩個字的意義弄清。梁君說文化是生活的樣法，文明是生活中的成績品。我覺得這個定義，下得不免易犯毛病。譬如說生活的樣法，野蠻人也有他生活的樣法；說生活中的成績品，野蠻人也有他生活中的成績品；那又何以別於文明人呢？這個地方，我覺得有修正或補充的必要。文化應當含有精神上暗示的意思；我覺得威爾曼所下「文明」和「文化」的定義，可以給梁君一個訂正。威爾曼說「在構成人類之社會的生活所必要的組織和生活樣法叫做文明」「叫我們弄到這種社會組織和生活樣法的那種精神力，就叫做文化。」前者是關於形上的事物，後者是關於精神之力。威爾曼這種說法，確是比梁君進一步。但我覺得威爾曼的定義還是有毛病；因爲野蠻人他也有一種社會生活，也有一種在這社會所必要的組織和生活樣法，不過他的組織簡單些，他的樣法簡陋些；又他弄到那種社會組織和生活樣法，不能說他不是由於一種精神力，那又何以別於文明人呢？所以威爾曼的說法，也要加一個訂正。我的意思，以爲如果把他「文明」二字的定義，略爲訂正，那就一切沒有

問題了。就是改爲『在構成人類之「進步的」社會生活所必要的組織和生活樣法就叫做文明。』我這個訂正，注重在「進步」二字。本來文明不文明，就看進步不進步。如巴克爾(Buckle)黎白(Lipper)德拉白(Draper)說文明就是知的進步；孔特(Comte)說文明就是道德的進步；拉特澤爾(Ratzel)溫僂德(Unold)說文明就是心的現象之全部之進步；都是着眼在「進步」二字上面。照這樣說來，就可由進步的程度看他文明的程度或定他文化的程度；那末，中國現時的文化和西洋現時的文化相比較，就不難得一個答案了。

最後還有一層。所謂東西文化，是否可以聯絡成一名詞，尙屬疑問？梁君既承認「常乃德先生說西方化與東方化不能相提幷論，東方化之與西方化是一古一今的；一前一後的；一是未進的，一是既進的，」（十四頁）那又何必化如許心血著成這部書呢？我看中國民族所以弄來這種社會組織和生活樣法的那種精神力，不消說，孔子的力量算最大。但孔子有價值的思想，很少流布在中國社會裏面，倒是些三綱五常的話，很有力量！卽梁君所說「由精粗形式與呆板訓條以成之文化，維繫數千年以迄於今。」除了孔子以外，在從前所謂士農工商以及甚麼七十二行那些社會裏面，又另有一種精神力在那裏作用。譬如做工的人，尊公輸子，行商的人，尊趙公元帥，務農的人，最看重龍神婆官之屬，再細分之，製酒的人尊杜康仙師，製碗的人尊樊公仙師；此外還有司命神位，土地神位，差不多都是和至聖先師孔子神位一體受人家禮拜的。吳稚暉先生說我們中國社會有三大勢力：一是孔夫子，二是關老爺，三是痲先生。這都對於我們的社會組織和生活樣法有密切關係的。在這種蒙昧未開的狀態中，我們要估量他的文化，着實不易。譬如在西洋中古時代，一般人的思想，都帶宗教臭

味，我們也無從估量他的文化；必要經過文藝復興，宗教改革，與乎各種革命，獨立之後，才漸漸可以講到文化二字。我們講文化時，是要合全民族計較的，不可單就極少數知識階級的人來論斷文化怎樣。梁君自己在他書的後半部也說道：「數千年以來使吾人不能從種種在上的威權解放出來而得自由個性不得申展，社會性亦不得發達，這是我們人生上一個最大的不及西洋之處」（一九八頁）梁君把「個性申展社會性發達」九個字看得極重；說來說去，總是說這九個字如何要緊；偏偏我們不幸，一個字也配不上。個性不得申展，那生活樣法就可想見，社會性亦不得發達，那社會組織更可想見。其所以生活樣法和社會組織那麼幼稚，就是因為沒有一種進步的最高精神力在那裏面作用；換句話講，就是沒有像西洋的「科學」和「德謨克拉西」這一類的精神，在那裏面作用，所以無文化可言。這樣推論起來，這部書似乎難於下筆。

(2)對於梁君三個路向的批評。　方才講了那麼許多，還只講到書的封面，現在要開卷往裏面講了。梁君在這部書裏面，提出人生的三條路向：一條是向前面要求；一條是對於自己的意思變換、調和、持中；一條是轉身向後去要求。梁君把三條路向，看得非常重要；他根據這三條路向，來觀察東西文化。所以批評這三條路向，要認為批評梁著的扼要處。我以為這三條路向，他最初想出來的是第一條，其次乃是第三條，那第二條是最後想出來的，我認為不需要這許多條，祇有坦蕩蕩的向前面的一條大路。不過走法各有不同，或是快慢各有不同。如果照現在的情形觀察中國印度和西洋，或者可以說西洋是向前走；印度也是向前走，但別個把他絆住了，走的很慢；中國呢？他老先生站在中途東望西望，還正在茫於歧路嚶！梁君的三條路向說，不是照中國印度

和西洋現在的情形立言，乃是按孔家哲學（不是中國文化全部，也不是中國哲學全部）．佛家唯識（不是印度文化全部，也不是印度哲學全部）和西洋文化（不是西洋文化全體）立言。此處諸位須要看清。我於梁君講西洋文化是向第一條路向，我大體贊成，無所用其批評。我於梁君講孔子哲學是向第二條路向，我反對；我對於他解釋「調和」和「仁」……這些意味，我也不完全贊成。梁君看明孔子的人生哲學，是從易經的根本觀念「調和」二字來的；但他對於「調和」的解釋，似覺得太蕪雜。我從他講調和起至講調和止，看來看去，只是由調和到不調和由不調和到調和；無時無處不是調和，無時無處不是不調和；不調和，其實就是調和，調和，其實就是不調和這些話弄的我忙個不了。梁君又把水做譬喻。他說「彷彿水流必求平衡，若不平衡還往下流，所差的水不是自己的活動有時得平衡即不流，而這個是不斷的往前流，往前變化」（五四）其實照我的說法，用不着這些字搬來搬去，我止把孔子幾句話就表明白了？就是「天何言哉！四時行焉，百物生焉，天何言哉！」你看他描寫「調和」的精神，何等廣大精微，那便眞是無時無處不是調和，無時無處不是不調和。梁君所謂「不待鼓而活動不息」（一八一）便是這個意思。那就可見孔子完全是向前活動的，而且是大動；所以我說孔子也是向前面走的。怎見得是走第二條路向呢？胡適之先生也說孔子學說的一切根本，都在一部易經；他把「易」解作變易的意思，說天地萬物是時時刻刻在那裏變化的；隨後他便舉了孔子「逝者如斯夫不舍晝夜」一句話，取了「逝者」兩個字作他「易」字的註腳；（中國哲學史大綱七十八頁）只可惜他的精神全注重在「逝者」兩個字，却沒却了孔子一段「不舍晝夜」的精意。譬如希臘哲學者赫拉克里特斯（Heraclitus），他只

知道萬物是流動變化的，却見不到柏格森所謂「變化就是成熟成熟就是創造」。我以爲梁君這種「調和」說，比胡君那種「變易」說確是精神要廣大些但兩說我都不贊成。我認一部易經的精義，就在「天行健」三字上面，孔子所說的「逝者如斯夫不舍晝夜」那句話，骨子裏面就是「天行健」三字。胡君沒有看到這個「健」字，便把「不舍晝夜」的精義忽略過去。孔子讚嘆那樣不舍晝夜的往前跑，梁君怎樣說他不是向前面走，而說他是走第二路向呢？又梁君論「仁」，也和我的意思不同。梁君這部書的好處，我以爲第一是他一任直覺，說得使人心氣和平；次之就是論「仁」。梁君解釋「仁」字的意義，較胡君強多了。其好處就在憑情論事，不自作聰明。你看他論「仁」，也把直覺做幹，全然不許人家雜一點算帳的性質，結果歸到「天理流行」上面比那些錙銖計較的，確是要高一着。但在此處，就與我發生小小的衝突了。甚麼衝突？就是他處處只注重「天理」而不注重「流行」。我便最看重「流行」二字。仁是一個宇宙的大流；只要不停歇不呆坐着而壹意的往前走，都合乎「仁」的意味。所以孔子說「力行近乎仁」「剛毅木訥近仁」「當仁不讓於師」，又說「仁者必有勇」「仁者先難而後獲」又說「博學而篤志切問而近思，仁在其中矣」。孔子自己做人，也只是「發憤忘食」，最恨的是那種呆坐着不往前跑的；所以說「飽終食日無所用心，難矣哉，不有博弈者乎，爲之猶賢乎已」。你與其呆坐着，你不如去幹那「博弈」的勾當；可想見孔子當日督促人家往前跑的那種苦口婆心。不知道梁君怎樣說孔子不是向前面走？關於孔子論「生」論「性」，我要說的話還多；我以爲無不是向前面走的；只可惜時間不多，講孔家哲學方面的，暫止於此。

其次我對於梁君講佛家哲學是向第三個路向，我也要提出抗議。我對於他說佛法是宗教，我尤其要提出抗議。我常和友人金榮軒君慨嘆於今學佛的人，都是從最低的動機出發！甚麼是最低的動機？便是厭世出世。弄了國內一般較好的人，都走入厭世一途；而剩下那般壞人益發跳梁無忌。想來眞是一宗頂痛心的事。梁君對於印度哲學，研究有素，自己又是一個好學深思的人，不知道何以把佛法說得這樣粗淺。梁君說印度的文化中俱無甚可說，唯一獨盛的祇有宗教之一物。（八五）於是把宗教問題之研究，作爲研究佛法的一宗頂重要的事。在「宗教問題之研究」一節裏面，力說宗教的必要和宗教的可能；而其所謂宗教的眞必要所在，宗教的眞可能所在，仍不外「出世」一個意思。這個地方要批評他，非先講淸佛法是宗教不是宗教不可。佛法如果是宗教，再好論到宗教的眞必要眞可能所在；佛法如果不是宗教，那便以上所計較的種種地方，都成廢話了。

我於佛法本沒有甚麼研究，但在此地很想盡力說說；怎奈吾師歐陽竟無先生吾友呂秋逸先生常叮囑我要我莫輕談佛法，我現在只好敬遵他們的勸告。好在歐陽先生最近有一篇講演稿，劈頭一段便是解決這個問題的。演題叫做「佛法非宗教亦非哲學而爲今時所必需」。（係吾友王恩洋先生筆記，即在民鐸三號登出。）梁君說：「我好說唯識，而於唯識實未深澈，並且自出意見，改動舊說，我請大家若求眞佛教眞唯識，不必以我的話爲準據，最好去問南京的歐陽竟無先生。我只承認歐陽先生的佛教是佛教，歐陽先生的佛學是佛學，別的人我都不承認。」（東西文化及其哲學自敍第四頁）那末，我此刻正好乘這個機會拿點眞佛教眞唯識介紹給諸位。

歐陽先生的演稿很長，我現在只把講「佛法非宗教」的一段介紹。

「宗教原係西洋名詞，譯過中國來勉強比附在佛法上面，如何能包含得此最廣大的佛法。正名定辭，佛法就是佛法，佛法就稱佛法。

云何說佛法非宗教耶？答，世界所有宗教其內容必具四個條件，而佛法都與之相反，故說佛法非宗教。何者爲四？

第一，凡宗教皆崇仰一神或多數神及其開創彼教之教主，此之神與教主號爲神聖不可侵犯，而有無上威權能主宰賞罰一切人物，人但當依賴他。而佛法則否。昔者佛入涅槃時，以四依教弟子。所謂四依者，一者，依法不依人；二者，依義不依語；三者，依了義經不依不了義經；四者，依智不依識。所謂依法不依人者，即是但當依持正法，苟於法不合，則雖是佛亦在所不從。禪宗祖師，於天上地下唯我獨尊語，而云我若見時一棒打死與狗子喫。心佛衆生三無差別，即心即佛非心非佛。前之諸佛，但爲吾之導師善友，絕無所謂權威賞罰之可言。是故在宗教則不免屈抑人之個性增長人之惰性，而在佛法中絕無有此。至於神我梵天種種謬談，則更早已破斥之爲人所共悉，此即不贅。

第二，凡一種宗教必有其所守之聖經。此之聖經但當信從不許討論，一以自固其教義，一以把持人之信心。而在佛法則又異此。曾言依義不依語，依了義經不依不了義經，即是其證。今且先解此二句名詞。實有其事曰義，但有言說曰語，無義之語是爲虛語，故不依之。了有二解：一明了爲了，二了盡爲了，不了義經者，權語略語；了

義經者，實語盡語。不必凡是佛說皆可執爲究竟語，是故盲從者非是善簡擇而從其勝者佛所讚歎也。其容人思想之自由如此。但於此有人問曰，佛法既不同於宗教，云何復有聖言量答？所謂聖言量者，非如綸音詔旨，更不容人討論，蓋是已經證論衆所公認共許之語耳。譬如幾何中之定義公理，直角必爲九十度。過之爲鈍角，不及爲銳角。兩邊等兩角必等之類。事具如是，更又何必討論耶？此而不信，則數理沒從證明。又聖言量者即因明中之因喻因明定法，是用其先已成立共許之因喻，比而成其未成將立之宗。此而不信，則因明之學亦無從講起。要之因明者，固純以科學證實之方法以立理破邪，其精實遠非今之論理學所及。固不必懼其迷信也。

三者，凡一宗教家，必有其必守之信條與必守之戒約，信條戒約即其立教之根本，此而若犯，其教乃不成。其在佛法則又異此。佛法者有其究竟唯一之目的，而他皆此之方便，所謂究竟目的者大菩提是。何謂菩提？度諸衆生共登正覺是也。正覺者智慧也，智慧者人人固有，但由二障隱而不顯。一煩惱障，二所知障此二障者皆不寂淨，皆是擾攘昏蒙之相。故欲求智慧者，先必定其心，猶水澄清乃能照物耳。而欲水之定必先止其鼓蕩此水者。故欲心之定必先有於戒，戒者禁其外擾防其內奸以期此心之不亂耳。然則定以慧爲目的，戒以定爲目的；定者慧之方便，戒又方便之方便耳。是故持戒者菩提心爲根本，而大乘菩薩利物濟生，則雖十重律儀權行不犯，退菩提心則犯，此其規模廣闊心量宏遠，固不同拘拘於繩墨尺寸之中以自苦爲極者也。夫大乘固然，即在小乘，而亦有不出家不薙髮不披袈裟而成阿羅漢者。(見俱舍論)佛法之根本有在，方便門多，率可知矣。

四者，凡宗教家類必有其宗教式之信仰，宗教式之信仰爲何，純粹感情的服從，而不容一毫理性之批評者

是也。佛法以此無上聖智要由自證得來，是故依自力而不純仗他力，依人說話三世佛寃，盲從迷信是乃不可度者，瑜伽師地論四方發心，自力因力難退，他力方便力易退是也。然或謂曰，汝言佛法既不重信仰，何乃修持次第資糧位中首列十信，五十一心所十一善中亦首列信數。答之曰，信有二種：一者愚人之盲從，一者智人之樂欲；前者是所鄙棄，後者是所尊崇。信有無上菩提，信有已得菩提之人，信自己與他人皆能得此菩提，此信圓滿，金剛不動，由斯因緣始入十信。此而不信，永劫沉淪。又諸善心所信爲其首者，由信起欲，由欲精進，故能被甲加行永無退轉，是乃丈夫勇往奮進之精神，吾人登峯造極之初基，與夫委己以依人者異也。

如上所言，一者崇卑而不平一者平等無二致，一者思想極其錮陋一者理性極其自由，一者拘苦而昧原一者宏闊而眞證，一者屈己以從人一者勇往以成己，二者之辨皎若白黑。而烏可以區區之宗教與佛法相提並論哉？」

由歐陽先生的講演看來，可以知道佛法幷不是宗教。那末，梁君所提出的各問題，此刻都可不討論了。佛法的究竟目的只在共登正覺，幷無旁的意思。如果把佛法看做宗教，或是把大乘看做小乘，那就無怪乎厭世，出世種種的意義都從此產生了。我認佛法指示我們向正覺的那條路，才眞正是向前面的一條光明大路。梁君反說是朝第三條路向走，那便只好各信其所信罷了。

上面所討論的幾個要點，是說明中國印度和西洋都是朝前面坦蕩蕩的一條大路走的，不過走法不同，或是走的快慢不同；譬如西洋人向前走，是左衝右撞走過去的；孔子向前走，是一面走一面安排不吃力的走過

去的，但都是同一個路向，幷不必像梁君那樣設許多條路向。況且梁君三路向說，都是以「意欲」作骨子的。意欲只是向前面走的，梁君所謂「以意欲自爲調和持中」和「以意欲反身向後要求」說來總覺牽強。若照我的說法，那便無處不是意欲了。

以上所述，都是按照梁君所舉三路向，拿來計較計較，其實各國文化有已備的，有未備的，如何好比？似這種計較，都嫌多事。我批評三條路向的話，暫止於此。

(3)對於梁君三個態度的批評。 梁君在第五章推論世界未來的文化。推論的結果，便提出三個態度。即推論對於中國文化印度文化和西洋文化，應取何種態度？梁君以爲第一要排斥印度的態度，絲毫不能容留；第二，對於西方文化是要全盤承受而根本改過，就是對於其態度要改一改；第三，批評的把中國原來態度，重新拿出來。(二六三)梁君謂這三條是這些年來研究這個問題之最後結論，並非偶然的感想。我們要批評他，自然不能不持愼重的態度。我現在想先評他第三個態度，就是「批評的把中國原來態度重新拿出來」我不知道他說的「中國原來態度」是甚麼態度？我想他說的是「孔子原來態度」。梁君說「並非這個態度不對，乃是這個態度拿出太早不對」並說「這是我們唯一致誤所由」。我看他第五章後半部關於講這個態度的，幾於無處不錯；我現在想條分縷晰，把他申辯出來。第一，孔子原來態度，我以爲或者就在孔子生前或死後不多久的時候，現了一現；但還不一定是在中國全部。孔子在那時候確實感化了許多人，而且許多是由他自己去感化的。所以「子之武城，聞絃歌之聲，」「十室之邑必有忠信如丘者焉，」還不僅是「武城，」不僅止「十室，」就是一

國也可以轉移他的風氣。所以「齊一變至於魯，魯一變至於道；」但他倒霉的時候比他行運的時候多；所以「一在陳絕糧」他的相貌偏偏又和陽虎相像，弄成一個「子畏於匡」。他想到楚國去，偏偏遇着一個接輿，他倒要嘲笑孔子幾句，說甚麽「鳳兮鳳兮，何德之衰！」這還不要緊，還有一個莽漢微生畝，他簡直不客氣說道：「丘何為是栖栖者與！無乃為佞乎！」孔子受了這些閒話，嘔氣不過，恨不得一個人「乘桴浮於海，」弄到結局，才放聲嘆道：「歸與歸與！」這時孔子年已六十，到第二年才還魯，作春秋，刪詩書，定禮樂。孔子一生的經過，述來眞令人傷感！你看孔子原來的態度，好容易拿出來。所以我說孔子原來的態度，或者在孔子生前或死後不久的時候，現了一現，但還不一定是在中國全部。第二，孔子既曉得道不行，只好著書，上面已經說過。誰知他倒霉運未脫，偏偏又遇着秦始皇把他的書燒了許多；又還不要緊，後來竟遇到一個漢武帝，把孔子原來態度根本除盡，叫做甚麽表章六經，那就眞孔子，一輩子也不見了；不僅是一輩子，簡直延到今日，沒有別的，只剩下一個「糟粕形式呆板教條」的孔子。於今中國人無論男女老少，雖然都唱得幾句「上大人，孔夫子，化三千，七十二，皆好仁，且知禮……」但有幾個懂得梁君所謂「仁」所謂「禮」？於今孔子的勢力雖然不小，孔子的話，雖然到處有人照行，或是掛在壁上，或是掛在家神上，或是塡在家譜裏面，但都只拿到孔子的一些骸骨。並且有許多就是拿了這些骸骨，也還是撑撑門面的。在鄉間辦婚事喪事和祭事的時候，拿孔子的話去撑撑門面，那害處已屬不小；還有那般軍閥和老頑固，他倒要利用他大倡其「復辟，」或辦個甚麽社，講究些朝會之禮。我看中國數千年來孔子的態度，便是這個態度，也許可說代表「中國原來態度」之一大部。「這就是我們唯一致誤之由」梁君

所說「孔子原來態度」就錯看做「中國原來態度」；「孔子原來態度」幷沒拿得出，梁君就錯看做「拿出太早」。第三批評的把孔子原來態度——梁君所說中國原來態度——重新拿出來。這話倒很有計較之必要。我現在先把梁君所述的一段要義抄出再申論我的意思。梁君說：「我們不待有我就去講無我，不待個性申展就去講屈己讓人，所以至今也未曾得從種種威權底下解放出來。我們不待理智條達，就去崇尚那非論理的精神，就專好用直覺，所以至今思想也不淸明，學術也都無眉目；並且從這種態度，根本就停頓了進步。自其文化開發之初到他數千年之後，也沒有什麽兩樣。他再不能回頭補走第一路，也不能往下去走第三路。假使沒有外力進門，環境不變，他會要長此終古。」這段話我把一句國粹派的話來形容，我認爲是「根本救國論」。我看中國此刻「促進世界第二路文化之實現，」（梁君的話二六七頁）還不妨慢點講。此刻還是努力把「有我」「個性申展」「從權威解放」「理智條達」「思想要淸明」「學術要有眉目」「外力不妨聽他闖進門來」「環境趕快要變」這些話多講的好。如果梁君把這部書上半部講「賽恩斯」「德謨克拉西」如何好如何吃緊的地方，放在下半部；下半部講「調和」「仁」「樂天知命」「無可無不可」如何好如何吃緊的地方，放在上半部；那便使我國一般頭腦不淸楚的人，更易受到許多的好影響了，他們的精神更要抖擻了，他們自己的不對更要反省了。只可惜梁君沒有想到這點，那便使他們走「第一路」的或者還不如走「第二路」的踴躍。我此刻要申述我的意思了。我以爲孔家哲學此時暫可不必提倡；無論「眞孔」「僞孔」，此刻儘可不必去理論。因爲你想批評的拿出「孔子原來態度」，其結果必致引起許多「非孔子原來態度」；那「非孔子原來態度」力量定歸比「孔子

原來態度」一大。陳獨秀先生辦「新青年」雜誌，極力反對孔子，極力斥罵孔子，實在有他一番苦心。他冒社會上之大不韙，去悍然幹這種「非孔」生活；他心髓徹處，以爲我此刻雖躓踢了孔子，但我却可以推倒你們軍閥的靠山，拔掉你們老百姓的迷根。所以陳君這種雜誌在社會改造上；在文化開展上，都有不可滅的功績。陳君是個頭腦明晰的人，難道認不淸孔子的眞假。假如我國數千年來不把孔子躓踢到這般田地，我國一般老百姓不受僞孔的毒，如此其深，我想陳君也許要做一部「孔家哲學」。我說這段話，我是就事論事。我是本我的良心要說的話，我不負這段話以外旁的責任。梁君闡明孔家哲學，我認爲一定可找出眞孔的面目，因他的頭腦淸晰，和陳君不相上下。但這是孔子一人之幸，却是中國全體之不幸。所謂不幸，便是那許多「僞孔」乘機而至，此話不可隨意聽過。我還有一層意思要補說，梁君想闡明孔家哲學，無非因特別見到孔家哲學的眞價値，所以決定要提倡；但我以爲也不必提出孔子，儘可把孔子的精義去宣揚，那便不至於爲「僞孔」所利用。我批評第三項態度的話，暫止於此。

其次我要回頭批評他第一個態度；便是「要排斥印度的態度絲毫不能容留。」我以爲梁君所說的「印度的態度」是以「佛法的態度」做代表；還不是佛法，是以「宗教的態度」做代表因爲他說宗教是走「第三條路向」的。這種地方，也要分開講，才得明晰。佛法的態度，不能代表「印度的態度」的全部佛法的態度，更完全非「宗教的態度」，上面已經說過。梁君本自己的意思說宗教，更本自己的意思說佛法，更本自己的意思說印度的態度；於是把「宗教」「佛法」「印度」三個泥菩薩，打成一個。那自然「印度的態度」絲毫不能容留了。我於今

要分別說。「印度的態度」怎樣？我不管；「宗教的態度」怎樣？我不管；我只把佛法的態度，略爲申辯申辯。梁君自己說過：「因明學唯識學秉一種嚴刻的理智態度走科學的路，這個不同絕不容輕忽看過。」（八六）梁君全部書裏面，僅點出這一點；直到書的末頁「自序」上，才自白道：「自知偏於一邊而有一邊沒有說。」（自序四）梁君不把沒有說的那一邊，盡量的說出，便遽然警告大家說「假使佛化大興中國之亂便無已」未免太冤抑了佛法！梁君沒有說的那一邊，也許是秉「一種嚴刻的理智態度」的，也許是歐陽先生所謂「正覺」的。梁君到那時便又怎樣的警告大家呢？如果是秉「一種嚴刻的理智態度」的像因明學唯識學，我以爲要儘量的灌輸。那便西洋的「賽恩斯」進來的時候，可以給他一個訂正；不僅是「賽恩斯」，便是「斐洛索斐」也可以給他一個訂正。譬如梁君在「印度哲學概論」上從唯識的見地，批評唯心唯物，謂「唯物是執所分別者爲本，唯心是執能分別者爲本，唯識家則以分別所分別歸於識自體」（二五）我那時看了，異常欽佩，（那時我還未返國）便篤志於唯識。以爲西洋哲學，有許多訂正之必要，從唯識的眼光，去看西洋哲學，眞有「登東山而小魯」的感慨。便是我如今用力於柏格森的哲學；我固全然不懂得柏格森，但柏格森我恐怕他也不見得眞正懂得甚麼叫做「直覺」；若照柏格森所著的幾部舊書新書看來，那「直覺」二字，也就容易講了。所以我將來還要用唯識的見地，把他估量一下。唯識學有根柢的人，他運思必比平常人不同。譬如章太炎先生，他並於唯識學不能算有深造，但他的成就已是了不得，你看他的「齊物論釋」與夫「國故論衡」裏面「明見」「原名」「辨性」等篇，那一處不是語語驚人。（至於錯解唯識之處，又當別論。）所以國內講墨子講莊子的，沒有一個不要揣摩他一點意思。

又如梁漱溟先生著這部「東西文化及其哲學」假如他沒有唯識學做基礎，也許這部書不容易寫成。只是唯識學很不易講，幷也不能講，稍爲忽略一下，便相差不知道幾千萬程，今年正月我和歐陽竟無先生談了許久，我出門的時候，歐陽先生向我說道：「唯識一字有千斤之力」，我以爲歐陽先生這句話，極有深意。話歸本題。以上均是就梁君所說的那種嚴刻的理智態度而論，似覺得有提倡的必要，何況唯識學所造的境地，還不止這個呢？至於梁君未說的那一邊，如果是歐陽先生所謂「共登正覺」，那我們更不知要持一種怎樣敬虔的態度才好。關於計較這方面的話，因我於佛法沒甚研究，只好付之不論。

其三，我要批評他第二個態度，即對於西方化全盤承受而根本改過，就是對於其態度要改一改。梁君在這個態度上面，說了許多警策的話，我且一一引述，然後申論我的意思。他說：「我今所要求的，不過是要大家往前動作，而此動作，最好發於直接的情感，而非出自慾望的計慮。」這段我贊成，因他是主張情感的動的，而不主張慾望的動的。他又說：「我們此刻爲眼前急需的維持生命、財產、個人權利的而定亂入治，或促進未來世界文化之開闢，而得合理生活，都非參取第一態度，大家奮往向前不可；但又如果不根本的把他含融到第二態度的人生裏面，將不能防止他的危險，將不能避免他的錯誤，將不能適合於今世第一和第二路的過渡時代，我們最好是感覺着這局面的不可安而奮發，莫爲要從前面有所取得而奔去。」他後面又緊接說了一段很重要的話，他說：「動不是容易的，適宜的動，更不是容易的；現在只有先根本啓發一種人生，全超脫了個人的爲我，物質的歆羨，處處的算帳，有所爲而爲，直從裏面發出來活氣——羅素所謂創造衝動——含融了向

前的態度，隨感而應，方有所謂情感的動作。」（二七六——二七七）這兩段話，都是梁君幾經考慮後的話，我們更不可不用一種極慎重的態度去批評。梁君說我們從種種方面看，非參取第一態度不可，這話我恐怕任是何人，不會不贊成的。梁君說「最好感覺着我們這局面的不可安而奮發，莫爲要從前面有所取得而奔去」這兩句話是梁君最愛說的，本來沒有不對；但我却想乘他說這兩句話的機會，補充的多說幾句。看有沒有參取別種態度之必要。譬如說：「感覺着這局面的不可安」我們看見許多人有極感覺着這局面不安的，有稍微感覺着這局面不安的，也有竟不感覺着這局面不安的，這個地方，若用佛家的話來表明，在已解除煩惱障及所知障的人，便極感覺着這局面不安，若在受煩惱障及所知障稍深的人，便只能稍感覺着這局面不安，若在受煩惱障及所知障極深的人，或者竟不感覺着這局面甚麼不安；談到此處，自然要看我們最初如何去啓發？但不知這種啓發的工夫，有參取佛家求「正覺」的態度（不是梁君所說的第三條路向）之必要麼？又譬如說：「莫要向前面有所取得，」這句話便是「全超脫了個人的爲我物質的歆慕……」不知這種「全超脫」的工夫，有參取佛家求「正覺」的態度之必要麼？以上的話，不過是一種商搉，還不算是批評。現在我要批評他這段——亦可說是這章指第五章——的主要點了。梁君在這段——亦可說在這章——先立了一個「由第一路到第二路」的假定，然後從種種方面證明這個假定是眞的。我如今對於他這些證明，合法與否，不願計較，因這是見解各別的問題，不能把你的是推倒他的是。只是他說我們對於西方文化全盤承受而根本改過他這全盤的一受，又根本的一改，恰好弄成一個對銷。譬如他說西方文化是重「賽恩斯」的我們如果全盤承受，便

要設法使中國的人人人注重「賽恩斯」的精神，而一切換掉梁君所說中國式的「藝術的」態度，（其實「藝術的」三字甚不妥，惜無暇論之。）那便不必急急於「全超脫個人的為我物質的歆慕處處的算帳，有所為的而為」而聽其由第一路走到第二路。假如你把他「賽恩斯」的精神根本改過，那又弄成「無可無不可」豈不是白費力嗎？又如梁君說西方文化是重「德謨克拉西」的；我們如果全盤承受，那便要設法多介紹些「德謨克拉西」的學說，多舉辦些「德謨克拉西」的效績，把從前那些三綱五常不合「德謨克拉西」精神的呆板教條和頑固根性，澈底換過；怎樣可以再引入到孔子的路向，叫他們腦子裏混些「民可使由不可使知」那種反「德謨克拉西」的精神呢？所以梁君的那一改，我認為是向着他所說的那種「假定」改的。我們看重西方文化，最看重的是「賽恩斯」的態度，「德謨克拉西」的態度，梁君偏說「就是對於其態度要改一改」那便不能不使我們失望了，關於批評三態度的話，至此為止。

（B）對於梁著的零碎批評

以上所批評的三項，費了時間太多，以後只能向諸位約略說一說。現在把這條分作三項：

（1）梁君推論世界未來的文化，必走中國的路子；他所謂中國的路子，實在是指孔子的路子。這個地方，他不免有變更事實遷就學理的毛病，因為現在世界各國，是不是將要走到孔子的路，這個要分開看。也許有要走孔子的路子的，也許有要走別家的路子的。梁君本自己的意思，硬說大家必要走孔子的路子，於是站在這個地盤上，論述事實的變遷，見解的變遷，態度的變遷。自然論述變遷到孔子路向的，易合脾胃。我以為這種論

法不對，這不免有變更事實遷就學理的毛病。譬如他舉西洋各思想家的態度，都有隸屬孔家路子之下的傾向，這就不免太牽強了。倭鏗，羅素，克魯泡特金，泰戈爾他們四個人的態度，全然各別，述來話很長。我暫且不引長分辯了。

（2）梁君最推崇孔子的禮樂，把禮樂的精神，說得極其廣大。本沒有不對。只是我以為要分開講。孔子作禮，實在為防制人的壞動機的地方居多，所以他說「夫禮者所以章疑別微以為民坊者也」（坊記）他看重禮的意思，還有一次表示得最明白。有一日哀公問孔子，怎樣叫大禮？孔子答道「丘聞之，民之所由生，禮為大，非禮無以節事天地之神也，非禮無以辨君臣上下長幼之位也，非禮無以別男女父子兄弟之親，昏姻疏數之交也，君子以此之為尊敬然。」（哀公問）就是孔子對於樂也未嘗不是這種意思，所以他說「樂也者情之不可變者也。」（樂記）孔子差不多把禮樂完全看作一件管束人情的東西。這樣看來，孔子的禮樂，像梁君那樣說的，似乎還佔少數。我以為與其把孔子的禮樂搬出來引起許多人不是好動機的承受，倒不如索性提倡「藝術」的精神好。梁君所提出的那種廣大意味的禮樂，實在和藝術沒有多大的區別。近來英國卡朋特（Carpenter）著了一部「天使之翼」（Angel's Wings）他的意思，以為將來人類改造，都要看這個「藝術」的地盤怎樣才能定，可想見藝術是和未來的文化有絕大的關係的。至於梁君說在未來時期，男女戀愛是頂大問題，那就更恰好有藝術做他們的救濟了。

（3）梁君所說的算帳，無非是指一種功利的性質，我看西洋人或者英美人算帳的性質，多因為從前有邊

沁，穆勒父子那些人的功利說倡導，現在有詹姆士杜威席勒那些人的實用主義說倡導，所以這算帳的性質特別強些；至於旁的諸國——我以爲尤其是法國，——這算帳的性質着實不頂強，這點於觀察文化，頗有關係，故單另作一條講。

以上講「著作的內容」的話，至此完結，現在講作者的態度。

二　作者的態度

述到這裏，我便對於梁君不能不特加敬禮了。看完這部書之後，知道梁君是我們中國一個純粹的學者，我對於他這個人的佩服，比對於他這部書的佩服，更加十分。也難怪他說「我很願意我拿我的人同大家相見，不願意只拿我的書同大家相見」我認爲他態度最好的地方有幾點：（一）他這部書雖然許多地方，是用自己的見解去說，但這個地方也當分別而論；有時候由自己的特別遭遇或環境或研究弄成功的一種見解，自然不容易放下去依從他人；所謂吾愛吾師，吾尤愛眞理。你看梁君關於這種地方，在書內不知道有多少；說某人「持客套的態度」，說「其實某公所說沒有一句是對的」說「他們把孔子，墨子，釋迦，耶穌，西洋道理，亂講一氣；結果始終沒有認清那個是那個」梁君不肯輕易依傍人家，却是一種可寶貴的態度。譬如德國一元論者赫克爾，他著「宇宙之謎」的時候，他只把認清楚的一元論的見地，儘量的主張，却不知道有甚麽顧忌不顧忌；他認爲科學的智識，比那些因襲的思想和濫調的天啓說，着實可靠。他著了這部書之後，一年之內，賣掉了十萬餘册；但發行之後不到一年，已經得了近百篇的論文，十幾册的小册子，和他大打其筆墨官司。這樣一鬧，他

這部書，居然翻成了十二國的文字，把東西兩半球的學者，鬧個無寧日。過了五年，外邊非難的更多，就是信札一種，約計在五千通以上，他知道一個一個去答覆，是沒有用的，於是發心著一部「生命之不可思議」一面答覆外間的非難，一面補充前書的缺憾。而其態度仍然是堅執不搖；因爲他說「我這個一元哲學，是由我五十年精到不屈的研究得來的，我如何不確信？」梁君述三條態度的時候，也說了這類的話，說「這三條是我這些年來研究這個問題之最後結論，幾經審慎而後決定，并非偶然的感想。」所以我說他這個態度是可寶貴的。(二)就是他「知之爲知之不知爲不知」的態度。人在世間，生也有涯而知也無涯。梁君看淸這點，所以他要說的地方，儘量去說；却說了之後，隨卽把研究的深淺，老實的告訴大家。譬如他解釋易經頭一個卦，約略解釋之後，隨卽申明說：「關於這面的話，大約祇好以此爲止，因爲自己沒有什麽研究，也說不出別的話來」；又他推論「今日不合理的經濟根本改正」也重重的申明一句「我於這上也毫無研究」。最顯著的，是他說佛法；他簡直告訴大家「還有一邊沒有說」，并且要大家去信歐陽竟無先生，呂秋逸先生，而說「此刻則寧信他們莫信我」；你看他這個態度，何等光輝篤實。(三)是他虛心的態度，譬如他說「因爲我自己曉得沒有學問，無論那樣都沒有深的研究，而要想說話，不能不說到兩句，所以最好是替我指摘出來，免得輾轉訛誤。」梁君這個話，確是出於自己的本心。以梁君這樣心思遠到的人，倘且這樣說，眞是難得極了。以上所述，都是我偶然想到的地方，不知諸位以爲怎樣？

三　作者的生活

講到這層，尤其使我對於梁君加以十二分的敬佩。他有一段話，敍述他的生活，非常要緊。諸君千萬不要輕輕看過。他說：「我的生性，對於我生活、行事、非常不肯隨便，不肯作一種不十分妥當的生活，未定十分準對的行事。如果作了，就是對的，就沒問題的；假使有個人對於我所作的生活不以爲然，我即不能放鬆，一定要參考對面人的意見，如果他的見解對，我就自己改變，如果他的見解是錯誤，我才可以放下。因爲我對於生活如此認眞，所以我的生活與思想見解，是成一整個的。思想見解到那裏，就做到那裏。」（一八——一九）我認這段話關係我們做人行事很大。我嘗對學生說，你們求學，不要把學問當作將來謀生計的一種工具。學問是與你們的生活相關聯的；你們當下學問，你們的生活便要當下有個計較；如果你們今日是這樣，明日也是這樣，那便是你們的學問沒有長進。所以我對於梁君「生活與思想見解成一整個」的話，認爲先得我心。梁君本是一個作佛家生活的人，他作佛家生活的時候，他便不食肉，不娶妻，八九年都是這樣；近來看到作佛家生活的非是，而一出房門，從種種方面觀察，似乎都是朝着孔子的路子走，而於孔家哲學，覺得很合脾胃，所以決然捨掉佛家生活改作孔家生活，而不食肉之禁也解除了；去年冬間，又復與某女士結婚；結婚的前幾日，尙有信給我，報告他訂婚的經過，大體不外孔子所謂好德不好色之意。可知梁君的生活，確實與他的思想見解是成一整個的。我看一個人既有機會求得知識，便應該知道去用心思；或是想着我每日幹些甚麽，我每日是這麽幹，有甚麽意思？有甚麽好處？或是想着我自己做人，還是依照着古訓做人呢？還是本着家訓做人呢？還是我自己雖然見得到做人的道理，只是舊社會習慣不容易打破，我不得已只好順着做去呢？還是一切不顧一瞑不視的

依照自己的見解做去呢？這些問題，如果在心思稍爲開發的人，必會連續不斷的自己去發問，如果是意志稍強的人，必會奮然去謀自身的解決。但若是生性庸懦或是腦子簡單的人，當然不會打量到這些問題上，或是進一步謀這些問題之解決。我聽了梁君「生活與思想見解成一整個」的話，便不覺引了我一大段的議論。我今天的話，太講長了。望諸君把我這些批評聽了，再加一次批評。

科學與哲學宗教三者之類似點

（在寧波浙江第四師範講演）

今日得與諸君聚首一堂，兄弟心中覺得很愉快的；又見諸君男女同學，男女在學問上爭得同等的地位，這是兄弟更爲學問前途抱樂觀的。今日演題，爲「科學與哲學宗教三者之類似點」。本來他們三樣的東西，誰盛誰衰，是不一定的；就歷史看來，他們各個都占領過人生的興味的全部。德國哲學家倭伊鏗（Eucken）把這個叫做「新踏瑪」（Syntagma），就是以不完全的理想支配人生之全部的意思。這個「新踏瑪」，最初是宗教；哲學和科學是同時起於希臘的，後來哲學做了「新踏瑪」，再後來科學又做了「新踏瑪」，到了現在，他們雖是誰也沒有做「新踏瑪」的意思，但他們將來究竟如何，是測不定的。宗教做「新踏瑪」的時候，把神說明萬有；哲學做「新踏瑪」的時候，把心說明萬有；科學做「新踏瑪」的時候，把物理說明萬有；但無論是那一種，都是人心的大活動一種表現，不過有程度的不同，到了現在，自然是程度比前高多了。現在說說他們類似的地方。

（一）三者之目的　第一個目的，就是在現象世界許多的事物當中，發見秩序出來：這是科學一個大目的。

第二個目的，就是要得一種預見力，將來有甚麼事起來現在可以拿定幾分。第三個目的，就是由知識和預見力可以支配自然界因而增進人生之福利；這是科學的實際的目的。這三個目的，是科學和哲學宗教所同有的。宗教這種東西，好像不一定照上述三個目的所說的譬如科學他所管的是有形的客觀世界，宗教所管的是無形的主觀世界，那裏能够有一樣的目的？但是過細一想，宗教所管的無形世界，不也有無數的事實嗎？宗教不也是由許多的信念發見一切事物的秩序，可以預見到由一定之作用才生出一定的結果嗎？不也可以得到一種避心靈界所起不利的經驗而喚起有利的經驗之支配力嗎？那就科學和宗教的目的，也沒多大不同的地方。況且科學和宗教，都是注重滿足人類之實際的要求，那兩者相類似的地方，更是不消說了。哲學稍爲不同，哲學注重在滿足人類知識的要求，他的目的在總合一切現象或經驗以發見組織的秩序；而發見這種秩序時，他是把一切事物，看做在合理的關係之中的，把一切事物，看做在支配的一個大原理之下的，所以是不同些。但最近的哲學，情勢又變了；甚麼合理的關係，支配的原理，都不是從前那種東西。上面所述的三個目的，哲學也是有的，不過是不大顯明，和不大確定罷了。

(二)三者之出發點　科學和哲學宗教，都是從經驗出發。從前的思想家，以爲宗教的起源，是在神的奇蹟或特殊的顯現之動作裏面；科學和哲學的起源，是在人類觀察或推論客觀世界之動作裏面：但在近代，這種思想就不行了。我們生在世間，那一時那一刻不是與實際的經驗有密切關係的？我們除開經驗，甚麼知識得不到，甚麼事辦不動，所以科學和哲學宗教都是由經驗產生的。初代的人類，和今日幼稚的人類，都是僅僅把

說明不出來的例外的事，看作神秘；但是在已進步的人類，他於一切事物之中，處處可以發見神秘之活動和顯現，這就可以見宗教和經驗是有密切關係的。科學是純靠實驗的東西，那更不消說了。就是哲學，也是離不了經驗的，如若不然，那種哲學就不免傾於無益的思辨，而陷於迷妄了。近來詹姆士、杜威、席勒等這些新派的哲學，都是由經驗出發。可見哲學和科學和宗教，都據有共同的出發點；但因關於經驗的問題，和研究的方面不同，所以性質就大相異了。

(三)三者之研究方法　科學是根據觀察和實驗，哲學是根據推理，宗教是根據信仰，才能各立一門，這是一般人所推想的。誰知道三者都是以臆說 (Hypothesis) 爲基礎。我們所認爲眞理，都不過是由實驗判斷我們自己的臆說罷了。我們最初有一種信念，後來由這種信念，得了一種確信；這種確信，就成爲一種眞理。我們所主張的眞理，就不外主張這種確信罷了。這種確信，並不是用理論或實驗，可以充分證明的。譬如科學上所講的引力，那個不信引力是瀰滿宇宙的，是普遍的，然而想充分證明引力是怎樣，畢竟是辨不到的。這種引力說，最初不過一個人的臆說，後來用實驗判斷自己的臆說，或扶植自己的臆說，日漸月廓，就好像確實有這種東西一樣。於今物質界說明種種運動，沒有不奉這種引力說爲金科玉律的。實則這種引力說，果能通用宇宙萬物之全體與否，無從而觀察，也無從而實驗，所以只好說他是一種信念。又如哲學上所認爲論理上的原理，莫不稱他是一種永久的普遍的東西，並說他在極遠的星的世界裏面，都可以同樣的認他爲眞理；但這個眞理，一觀察不到，二實驗不到，這不又是一種信念。這樣看來，在科學上和哲學上，所認爲眞理，都是一種臆說，最

初以爲是確實的，後來由經驗把他否定了，後來又因爲忘記了這段情事，又把他當作確實，又把他當作眞理款待的事體，也是時常有的。可以說得是由新經驗而變更其臆說，由新臆說而變更其眞理。又如宗教上的教理，也是這樣。由宗教的實驗，打破舊思想，建立新思想，其後因種種緣故，知道新思想錯了，又還到舊思想。這像法國大革命時宗教的思想不定，就是一個好例。總而言之，無論是科學是哲學是宗教，他們的研究法，雖各各不同，然而論到由經驗法，去判斷自己的臆說，那就他們沒有甚麼區別了。

(四)三者之權能之制限　現在一般人，大概是說哲學比宗教的力量大，科學比宗教的力量尤大；以爲科學可以知道世界開闢以來的歷史，又可以預知將來的趨勢。若是宗教，他雖對於神，對於人類，對於人類死後的狀態，可以說些甚麼，但他的思想，都是茫然漠然，不能稱他是知識。這種人對於科學研究是極淺薄的，所以說這種話；若是研究科學最精深的人，他就知道關於世界的過去及將來所謂科學的知識，多半是想像的，那茫然漠然之點，多半是不能免的，那就不至於說這種話了。這種想像的，雖不是空想，但也不得稱爲確實的知識。今日科學所倡的學說，不確實的點還多著呢；這樣看來，科學的權能，也就有限了。一般的人只說宗教的權能，比科學的權能小些，那曉得宗教所解釋的問題，比科學的問題難得多；科學者所實驗的，與由他的實驗所得的推理，都比宗教容易得多。科學所研究的是有形的事物，尚且不能給我們關於宇宙及人生的完全的知識，難道宗教研究幽界無形界事物的，反可以責他給我們完全的知識嗎？凡關於無形的問題的解決，專靠著宗教，專責備宗教，這那裏又是正當的事情？平心論之：科學和宗教的權能，都是有限的，誰也不能責備誰，若只

說宗教的權能小那在科學盛大的今日，專以科學處置自己的全生涯的，何以極少？科學的知識最富足的，反而依賴宗教上的信仰的人，何以極多？這樣看來，科學的力量，到底是有限了。不光是科學，哲學也是如此。哲學的力量極小，範圍極狹，這是研究哲學的人自己承認的話。英國的羅素（Russell）就是一個。他說世界上哲學家，都是一些蠢人；他在他所著的「哲學上之科學的研究法」裏面，說今日尚不是對於全宇宙立一個組織的學說的時期，今日哲學的權能尚小；我輩但當努力去發見個個新事實，不必太看重了哲學。這樣看來，哲學不能給我們完全的知識，也猶之科學和宗教不能給我們完全的知識，其間不過有五十步百步之差罷了。

（五）三者之實際的價值　照上面所說的三者的權能，都是很小，但人類由他們三者所得的幸福，實在是很大的。就科學上言之，人類對於物理的境遇，明白了解，凡自然界的事物，都比較的可以辨別其性質和用途，在各方面所得的知識，實在不少，由此可以獲得許多身體上的福利。就宗教上言之，人類對於心靈的境遇，比較易於了解，既可以識得人生的意義和價值，又可以獲得高尚的理想和動機，把自己的生活，弄到最豐富最良善的地步；今日世界幾億萬的人類，或不知道科學和宗教二者理論上的困難，或雖知道，而仍不能不聽科學和宗教上所教導我們的話；這兩種人，無論如何，都是受科學和宗教實際上的福利很不小的。哲學又何嘗不然，眞正的哲學，必定給我們實際上的利益。雖然將來理論上的解釋，有難於措詞的地方，但是目前能夠得到哲學上幾分利益，也就不妨暫且把難解釋的地方擱置；因爲哲學上完全圓滿的解釋，不特今日辦不到，就是將來也未必辦得到，況且想完全圓滿的解釋，必不免與科學上，倫理上，宗教上的實際生活發生衝突，豈有

爲純理上的難問題解釋之故，而抹殺我們實際生活的道理？所以今日的哲學，沒有一個不看重實際生活的；像詹姆士倡實用主義，席勒(Schiller)，杜威倡工具主義(Instrumentalism)，都是把實際上的利害關係看得重，把純理上的解釋看得輕，就是這個道理。

(六)三者之最近之傾向　三者最近的傾向最顯著的，可以分兩種說明：一種是人性；一種是藝術。先就人性推論與三者的關係。現代的宗教，就不是從前那種超越人類之經驗以上的絕對神的宗教，不是有甚麼特種之體制的，(像教會)特別之眞理的，(像天啓)特殊之人格的，(像耶穌釋迦乃至僧侶)特別之日期的，(像日曜日)特種之禮拜的。今日的宗教，乃是人性的宗教(Religion of humanity)。一切的人都是可尊敬的；一切的物件都是神聖的；一切的時間都是貴重的；無論甚麼榊木呀，松木呀，杉木呀，都是神聖的；無論甚麼日曜日呀，土曜日呀，金曜日呀，都是神聖的。我們的生涯，不像中世紀所說的，爲來世的準備的生涯，乃卽在我們自身，就是眞實的生涯。我們的生涯，是肉感的，不是夢幻的，是在地上的，不是在天堂天國的。我們的信仰，不是信仰過去的歷史，不是信仰那一個人，不是信仰那一部書，乃是信仰我自己。我們想從精神上磨練我們自己的人格，才有宗教；我們想謀現實社會的幸福，才有宗教；我們想謀宇宙人生時時刻刻的創造的進化，才有宗教；這就是宗教處處和人性發生關係的最近的傾向。

再論科學，也是處處與人性有關係的。諸君莫以爲科學上所定的法則，就是普遍的，就是永遠不易的。須知道凡科學上所定的法則，都是以人性爲轉移；我且舉一個例說明。如三加五等於八，這不是人人公認的嗎？其

實三加五不一定等於八，或者等於七，或者等於九，都是看我們社會生活的便利如何而定的。我們今日認三加五等於八，就是因爲以八計算於我們社會的生活，很覺得便利。如日本富士山的高，我們只說有一萬二千尺；這是因爲一萬二千尺的地方，就適於我們日常生活，若在一萬二千幾百尺幾寸幾分幾釐的那個地方，因爲空氣稀薄的緣故，我們人不能去，就不適於我們的日常生活。所以我們只能說富士山的高度，是一萬二千尺；而富士山眞正的高度若干，也就不能去管了。又如圓周率三·一四一六，這是由四捨五取法，糢糢糊糊算出來的；若是論到他實在的數目，爲三·一四一五九……，但三·一四一五九……這個數目，得不出圓周率，假如我們要造一個圓池子，就動不得手；但圓池子是急於要造的，所以只得把糢糢糊糊的三·一四一六那個數目，拿來用一用。我們日常所用的科學上的法則，都是這種東西。由此可以知道科學上的法則，都有可動性(Mobility)，只看我們如何去用他能了。

再論哲學，二十世紀的哲學，可以說得完全是人本主義(Humanism)的哲學。鶴耶爾巴哈(Feuerbach)說：「神是我們最初的思想，理性是我們第二的思想，人類是我們最後的思想。」可以想到人性在哲學上的價值了。詹姆士的哲學，完全表現在他的認識論；但他的認識論，完全以我們人類的情意生活之利害關係爲主。布賽爾(Bussell)他說世界要人格的努力才有意義。現在的哲學，眞不是以發揮人類的眞價值爲唯一之目標。凡前定一切假定及 Apriori 都儘量排斥，專就人性上着眼，以督促我們的努力。這就無論大陸派和英美派的哲學，都不出這個範圍了。

科學哲學宗教三者最近的傾向，都含有人性的意味，已經說明大略了；現在把含有藝術的意味的，說明一下。

藝術在二十世紀所佔的位置，算是高過一切了；不過今日藝術的思想，還未見得流傳各地，然他的價值，是一天高似一天的。藝術美和宗教美，本來是不一致的；從前以藝術所給我們的美的愛慕，到了極點，不免有一種淒涼之感，那時就從藝術的愛慕，轉入到宗教的愛慕了。於今這種情形又變了。上面所述最初的藝術的愛慕，固然是屬之藝術，就是最後的一種淒涼之感，也是屬之藝術，并且是藝術的最高品。譬如男女間的戀愛，最初那種浪漫的愛固屬是愛；最後那種愁嘆的苦，也是屬之愛的範圍。胡適之先生有四句新詩，他說：「也想不相思，可免相思苦！幾次細思量，情願相思苦？」我恐怕就是這個意思。從前說宗教是美的基本，現在不然；現在美是宗教的基本了。這件事容易於體會，我們賞鑑藝術的時候，我們如果覺得心中與那藝術品格外融洽，那時便忘記了有我，便覺得我完全融合於美的裏面，就是心魂都不免為之搖蕩；那種藝術品，并不限於那一種物件，宇宙之間，可算是一個大藝術品的貯藏所。譬如月呀，花呀，星呀，雪呀，巍巍的山岳呀，洋洋的海潮呀，鬱鬱的森林呀，茫茫的平原呀，旭日東昇時的村莊呀，夕陽西墜時的湖畔呀，都有一種特獨之美，鬱在裏面；假如用田園詩人班茲（Burns）和自然詩人沃慈章士（Wordsworth）的心境，去觀察萬象，那一種對象不可以藝術美之愛代宗教美之愛。蔡孑民先生有一篇「以美育代宗教」的文字，恐怕就是這個意思，我們卻不可輕忽看過了。

再論藝術在哲學上的位置。眞正的哲學，不在概念的堆積和整齊，而在直接的內的經驗之思想的表現。直接而純粹的內的經驗，把他當作存在的本質的時候，那就是最近哲學之新趨向。直接之內的經驗，若是把他叫做直覺，那末，那種直覺，可以看作生命一樣，是日進不已的。宇宙生命，固然是不斷的創造，但是直接的內的經驗也是不斷的創造。那自己表現，就是這種創造的活動，哲學就是從這裏面生出來的。大凡一個哲學者，每每免不了要表現神秘的直覺。既已表現，那末，就不可不爲象徵的表現；近來哲學上，藝術上，都喜歡用象徵（Symbol）這個名詞。康德把象徵的認識，看作直觀的認識；後來謝林(Schelling)他簡直把美看作象徵。這樣看來，藝術就是象徵的骨子；翻轉來說，也可以說象徵是藝術的骨子。但哲學是靠象徵的表現的，所以藝術的氣分，在最近的新哲學裏面是極濃的。尼采和柏格森的哲學，泰半是以藝術的氣分發表他的哲學；他們兩人的哲學的著作，都可以說是一種藝術的表現，這可算是藝術在哲學上的趨勢了。

再論科學。最近二十世紀最顯著的趨勢，不特哲學帶有神秘的象徵的精神的色彩，就是自然科學，也帶有形而上學的象徵的哲學的色彩。所以科學和藝術相接近，或是和藝術相融合，相調和，都是處處可以看出來的。藝術之整齊的，緻密的，常常表現於科學方面，那是不消說了；藝術最富於象徵的精神的色彩，科學有了藝術作他的骨子，那科學也就不是一種死科學。近來英國的洛治，意國有名的法醫學者羅姆布洛索，（Lombroso）法國的天文學者弗拉姆瑪利安，（Flammarion）英國的化學者克洛克斯，（Crookes）這些人，都是對於象徵的精神的方面的研究，極熱心的；可想見今日的科學界面目一新了。

上面所講的六項，第一項至第五項，是參取美國鳩里克的意思，第六項是我自己的意思，但都發揮得不圓滿。很願意再有機會論到本題，或者將來撰成一專篇，求諸位的指正。

柏格森哲學與實用主義之異點

（在浙江杭州省立第一師範學校夏期講演會）

兩次承姜伯韓先生函邀今日得與諸君講學一堂，幷得藉遊西湖之名勝，這是兄弟所最欣幸，對於姜先生所最心感的。今日演題爲：『柏格森哲學與實用主義之異點』。講此題之先，當先說明柏格森哲學是甚麼，實用主義是甚麼，然後講到他們的異點，那就更明白些；祇可惜時間不多。今日只得單就他們不同之點說說罷了。

Pragmatism 這一個字，有譯爲『實驗主義』或『實際主義』的，兄弟何以又譯爲『實用主義』？這是各人的見解不同，譯爲『實驗主義』的，或者是從『實驗的方法』着眼，或者是從『直接經驗論』着眼；譯爲『實際主義』的，或者是從『實際的效果』着眼；兄弟譯爲『實用主義』是從『利害關係』着眼。今日所講的，泰半就詹姆士的實用主義說話，這是我要最先聲明的。

主情意主義，是反對主知主義而起的，想諸君都是很知道的，他們兩派的哲學，都帶有相同的色彩。原來我們總是把知字看做在情意二字之先，以爲先知道某事——這是知——然後對於某事發出一種喜歡不喜歡的念頭——這是情——最後決定去幹某事——這是意。其實這種次序，在今日的哲學看來，都是顛倒的。

我們的眞知，一定要在情意之後；對於萬事萬物，最初接觸不接觸，就全靠着好惡的感情；旣經接觸，就是好的表現，接觸之後，乃能知道那事物究竟怎樣。譬如遊西湖，最初是由於我們愛西湖，愛西湖是情，遊西湖是意，旣遊過西湖，乃知道西湖的好處，這才算是知。所以今日的哲學，都是從情意二字出發；這個次序，看似顚倒，實則稍加細按，卽便了然。柏格森與詹姆士，都是反主知主義最有力的。於今要說明他兩派哲學的異點，不可不先就反主知的幾家重要學說，略說一下。

直覺說　本來感覺知覺，從溫特（Wundt）說來，是一種心的綜合。綜合的和具體的直覺，爲日常普通之事，決不是困難的，決不是奇怪的。從看重直覺的思想的人說來，凡偏於理知的思想，都是淺薄的；凡非綜合的具體的知識，都是虛僞的。這派人以直覺全體爲必要。

主意說　此派人以爲直覺說尙有不澈底的地方，乃從心理的見地，建立一個主意說，謂心理上的情意作用，比知的作用，更爲根本的。今日從觀念聯合去說明精神作用的思想已經廢了，大都是以注重精神全體的活動的衝動爲基礎。所以觀念非根本的，非獨立的。精神作用是從活動出來的，所以各種作用，不過是全體的一方面。於今取主意說的心理學家，都是把心看作全體，不分析去說他。如溫特雖從『分析』說明心理現象，詹姆士雖從『排斥分析』說明心理現象，然而他們的根柢，却是一致的。這派人只看重意的方面。

本能說　一切精神作用，不過爲生物體之生活的方便；而生活之方便，本能爲最便利的，理知實居第二位。種種之生物中，種種之作用，都同時發達；於是本能以外，又產生理性之力；學問就是從這裏發達的。所以理知

是末本能是本。柏格森與席勒(Schiller)都是這一派的。

我於論柏格森哲學與實用主義之異點之先，爲甚麼述及反主知一段?是因爲與我所述兩派異點，都直接間接有關係的，此點既講述大略，然後好析出兩派哲學不同的地方。

(一)默實在根本的肯定　這是論到兩派哲學根本的異點，就是說他們對於默實在(Dum reality)的見解有不同的地方。原來主知主義，是偏於思惟的法則，輕視直接經驗的。我輩的經驗，雖在爲構成知識內容之要素時，微有價值，然構成作用，以全屬主觀之自由之故，幾幾乎不承認經驗是有價值的，反以經驗爲有誤眞正理知的，所以合理論者之所謂實在，全屬主觀之物。實用主義不是這樣；實用主義認定『默實在』是存在的，但那種默實在，不爲主觀之法則所規定，亦不與生活關係相接觸，無論對於何事何物，都不表出一點意見。詹姆士對於默實在雖認定是存在的，但也沒有甚麼話積極的論到默實在是怎樣怎樣；這一點是與康德的認識論相一致的。但康德與詹姆士不同的地方，就是康德以先天的所定的範疇爲根據，而以從默實在所得之感性經驗嵌合之；詹姆士先就破壞那種根據，完全以我們的生活經驗爲基礎，以自由的構成有效的知識。所以康德是靜的，詹姆士是動的；康德是合理的，詹姆士是經驗的。

對於默實在的本質，毫沒有表出一點意見，那是歷來的主知主義和實用主義，都沒有不同的地方；但是實用主義，把默實在的存在，看作訴訟依賴人一般，也不管法官如何判斷，也不管辯護士如何爭論，自己只管在旁邊聽着；這一點雖與主知主義不同，而與柏格森却是共通的。這裏應當注意的，就是默實在的存在的認定

法。實用主義雖認定默實在，但他的內容，是不能知道的，就想說點甚麼，都不是說的默實在，必定先要把他翻譯爲我們的實生活的關係，方好去說他。譬如主知主義他把默實在翻成思惟的法則，實用主義他就把默實在翻成利害關係；又譬如「二十七」由我們的要求或利害關係，可以有種種說明：三之三乘，也是二十七；三之九倍，也是二十七；二十六加一，也是二十七；一百減七十三，也是二十七。以外還可有無限的說明，但「二十七」那個東西，還是默默然在那裏蹲着。所以實用主義所說的，都不過是利害關係的翻譯。若把這些範疇的翻譯和利害的翻譯都拿掉，單就默實在的本質和作用，去積極的絕對的把捉他，那就是柏格森的哲學了。這裏可以列一個表：

主知主義	否定默實在	理知的	空間的相對的見解
實用主義	肯定默實在	利害的	
柏格森	把捉默實在	直覺的	時間的絕對的見解

這點雖是細微的不同的地方，但別的異點，都是從這裏發生，卻不可不注意。

(二)宇宙之實在之無限的流動進化　世界不是不變不動的，是常常變化，流動，發達的；世界不是整然調和的東西，是有矛盾的，有缺點的，有苦痛的，有醜惡的，所以世界才有希望，才有勝利，才有自由，才有發達。凡人類思想活動的地方，那世界就要起激烈的變化，可以說世界之進步發達，就是人類之進步發達。這些見解，詹姆士與柏格森原是相同的，不過根本的地方，卻不一致。我前頭已經說過，實用主義不過是默實在之經驗的

利害的翻譯，毫沒有把捉得實在的 Opiginality；詹姆士有一句話，他說：We may glimpse it, but we never grasp it 這就可見得實用主義的眞理，不過是翻譯的眞理，還沒有達到本質的根本的絕對眞理的地步。柏格森就不是這樣，他把翻譯的知識脫掉，想把絕對的眞理得到，就是想把默實在積極的去拿在懷裏。所以同是說實在的進化，柏格森所說的，是實在那件東西，時時刻刻的進化，不像詹姆士所說的是利害關係的世界的進化。換一句話說，柏格森說的，不是生活之知識的進化，是生命自身之不斷的進化。

(三)欲認識絕對的眞理，須超越實用主義的生活　這裏是說到兩派哲學關於眞理的意見。我們把實生活看重的時候，自然把知識看作第二義了。知識當作生活之方便或工具的時候，方有價值。從實用主義說起來，於我們的生活，有效果的，有用的，方是眞理；此外都不是眞理。故生活比知識還要實在些，知識不過是生活的手段。這個論法，是與柏格森相同的。然柏格森不像實用主義那樣以從利害上所演出之空間化的知識爲唯一的眞理。柏格森不僅不像，并且猛力反對。他說眞的知識——絕對的眞理——不僅由思惟的法則得不到，就是從生活之利害關係也得不到。一定要超越一些的約束才行。所以要脫却這些相對的，翻譯的，幻影的知識，才能認識絕對的眞理；換一句話說，就是要去掉實在的空間化，拿住純粹時間，即拿住傾動，方是柏格森眞正的哲學。

(四)脫却「一切不變的固定的見解」之知性　我們日常使用的知識，雖沒有拿住絕對眞理，然於實生活很有必要；這是甚麼緣故?因爲絕對眞理，有不可分割的持續性，不能即刻應用於生活。應用於生活，必在翻譯

爲理知的形式或利害的關係之後；故科學的知識，於生活爲必要，是不待言的。柏格森并不排斥科學，不過不以科學爲Original之知識。他所以說科學於空間的物質的生活，雖有必要，而於精神的流動的生活，却是不充分的。并且科學的知識，到底拿不住絕對實在。若單就認知識和科學的生活爲必要一點言之，那柏格森也是一個實用主義者，但這是他的消極的方面，若就積極的方面言之，他不是一個實用主義者，乃是一個眞正之哲學者。柏格森原想從翻譯的知識，得到原文的知識，所以對於一切的翻譯者——理知之約束羈絆——欲從根本脫離之。實用主義之排斥理知，是以個個的經驗爲根柢，不贊理知之一般化性，而主張相對性和多元性。柏格森之排斥理知，不僅不贊成理知之一般化性，并且不贊成實用主義之經驗化性和多元化性。實用主義雖反對理知，以爲他所得的都是翻譯的知識，而自柏格森眼中看實用主義，他又以實用主義所倡的利害關係，也是一種翻譯的知識，所以都不澈底。柏格森乃是想拿住純粹之絕對知識，就是想把捉實在之流動性。所以柏格森之反主知，比詹姆士更進一層了。

我將兩派哲學緊要的不同之點，大概說完了。實用主義自提倡文化運動以來，已是風行各地，而柏格森哲學，絕少論列的人，這未必不是學術界的一個缺憾。柏格森的哲學，還是方興未艾的；柏格森目下正在著美學，美學成功後，就打算著倫理學。柏格森統系的學說，還未完全發表，我們今日批評柏格森，當然是不容易的事。兄弟選這題目的緣故，是因爲現今世界，柏格森哲學和實用主義所佔的地盤很大，所以不能不勉強把他們拿來比較一番。

就中有一個尼采，也是一個實用主義者。Thilly著哲學史，把他列在詹姆士，杜威之後，稱他們三人爲實用主義派；但是國中畏尼采如虎，不敢對於尼采有所論列的。其實尼采之權力意志 Will to Power 說，不僅是實用主義派的健將，并且與柏格森「生之衝動」說有許多暗合之處。我作了一篇「尼采思想之批判」登在民鐸雜誌第二卷第一號上，專說明尼采。我以爲尼采學說，倒有許多救正中國人的地方，望諸君稍爲留意。

杜威與羅素之批評的介紹

（在湖南省教育會講演之一）

自五四運動以來，新文化新文化之聲浪，日高一日。這是一種很好的現象。但傳來的思想，都是斷片的，沒系統的，並且各派思想，不能說不相背馳，倘若我們不把他淸楚分別出來，那就不特不能受益，反叫我們迷於適從，或者更惹起許多煩惱。須知哲學是叫我們人生底行路的，不可不有所選擇，杜羅兩哲到中國來演講，他們的思想影響於中國的，必非常偉大；但他們倆的思想，是根本相反的，倘若杜威叫我們向左走，羅素又叫我們向右走，那麼我們究竟聽那一個呢？所以我們第一着，要找出他們思想的原委；第二着，我們要把我們自己，放在思想當中，作一個裁判人；第三着，才依照新思想行事，這個次序，是一毫不可亂的。現在英美兩大哲學家，通同到我國來了，我恐怕一般人一時找不出他們思想的究竟，所以預先作一個批評的介紹。

哲學不過發明眞理一部分。能發明一部分眞理，即於哲學上大有貢獻。杜羅兩人的哲學，各人都祇有一部

分的眞理我們信從與否，總要取批評的態度。羅素著有一本書，叫做哲學上的科學方法，現在且借這部書所分的派別，說明杜威和羅素的地位。這書將希臘以來的思想，分為三派：(一)古典派，如柏拉圖康德菲希特黑智爾諸人屬之。他們以天賦的理性，推知萬事萬物，不訴之具體的經驗。此派為羅素所反對；(二)進化論派，如達爾文斯賓塞爾柏格森詹姆士杜威諸人屬之。他們以生物學的眼光，說明萬事萬物，此派亦為羅素所反對；(三)新實在論派，如羅素莫爾(Moore)亞力山德何爾德(Holt)馬汾(Marvin)孟特鳩白黎(Perry)皮特金(Pitkin)斯坡爾丁(Spaulding)諸人屬之。羅素則以論理的原子論闡明其哲學上的主張。這樣看來，杜威和羅素顯係立於相反的地位。現在已將派別說明了。且先介紹杜威的學說。杜威所主張的是實用主義，(Pragmatism)他在哲學史上，位置雖不甚高，但在美國，除了詹姆士，論到實用主義派，他要算是第二人了。他的哲學，是從主意出發。自希臘以來，柏拉圖看重理性，盧梭看重感情，康德把知識意志感情三者並重，後來由非希特叔本華尼采柏爾遜(Paulsen)到溫特(Wunat)便通同只看重意志，甚至把意志看做精神生活的根底。近代的學者，大概立脚在意志說上，把知識看做意志的派生物。杜威以為知識是「在某物之後從某物而生」的東西。他所說的某物，便是意志。這樣推論下去，那知識不過是我們生活的機關罷了。論知識靠得住靠不住，還要從實行的效果上去證明，這便是實用主義的精髓。關於這點，只有詹姆士說得最透澈，現在我要略略先把詹姆士的主張介紹一下，然後再論到杜威的主張。

詹姆士為理性派與進化派中間之調和派，他以為眞理便是滿足我們的要求。我們破壞舊習慣舊信條，無

非爲滿足要求起見；然而人類常感着不滿足，欲求滿足，即起變動，世界社會革命，政治革命，多是受詹姆士的影響。詹姆士的眞理既是滿足要求，那麼眞理的標準，就是「利害關係」四個字。這是詹姆士實用主義特色。詹姆士本這見地，所以說眞理不是不變的，也不是普遍的。眞理乃是隨時隨地而變易的東西與杜威所說「這地方和這時候」(Here and Now) 的眞理說正相同。詹姆士由這樣的見解，推論眞理是進化的東西，可見得詹姆士在哲學上的貢獻，眞是不小了。不過杜威也另有一種貢獻；便是他的經驗說。有他的經驗說，於是理性派和經驗派的爭論，唯心和唯物的爭論，凡從康德以來的知識問題，都一切得了調和，或是改了面目。他著了創造的智慧一部書，其中解釋「經驗」二字，計有五條：(一)從前以爲經驗便是知識，其實經驗是我們對於自然環境和社會環境所起的交涉；(二)從前以爲經驗是主觀的，其實是客觀的事物和人類的行爲相接觸所生的種種變遷；(三)從前以爲經驗是過去的，其實經驗的主要性質，在聯絡未來；(四)從前以爲經驗是個體的，其實經驗乃在應付環境，經驗中有許多連帶的關係；(五)從前以爲經驗和思想是相反的，其實經驗中有思想，思想中有經驗。杜威有這種經驗的學說，所以他對於倫理上和教育上，有絕大的貢獻。譬如從前的倫理學，有動機論和行爲論的爭點，杜威則以爲動機中就有行爲，行爲中就有動機。又如他的教育學說，也是發前人所未發的。他說學校就是社會，社會就是學校，學校是一個小的社會，社會是一個大的學校。今日世界的羣衆運動，和學校的社會中心運動，何嘗不是受他這種教育學說的影響。所以杜威在學術上的貢獻，也另外有一種可紀述的地方了。

把他的學說總括起來說幾句便是（一）經驗便是生活，生活便是應付環境；（二）經驗是思想的表現，思想是應付環境的工具；（三）哲學不是討論甚麼「本體」「實在」等等那一類東西的，乃是討論人的問題的。

杜威的學說，約略介紹了。現在把羅素的學說也作一個簡單的介紹，然後將他們倆的學說，比較一比較。

羅素是一個科學的哲學家，但他近年來，喜歡談到改造社會的實際問題，於是一般人加他以「昔日的羅素和今日的羅素」的徽號。其實他的主張，原是一貫的。他應用科學的哲學，說明社會哲學，怎見得有今昔之不同呢？

羅素的哲學，是受來布尼疵（Leibniz）單子論的影響的。來布尼疵以為宇宙都由許多單子集合而成。所謂本體乃由論理學上主賓兩辭連結顯出來的。由主賓兩辭的關係，導出本體和屬體的關係，因而導出他的單子論。羅素的新論理學，就是由來布尼疵單子論所引導出來的。不過述羅素新論理學之先，須知道有兩個顯著的傾向：一為新數學的傾向；一為新物理學的傾向。就前項言之，俄國數學者羅拔邱斯基的見解，以為普通幾何學的公理，都靠不住，譬如幾何學上說平行線任何延長不相交，這個公理，沒有一個人能夠證明，每年歐洲學界懸賞證明這個公理，卒之沒有一人能夠答覆，到了羅拔邱斯基他才說平行不相交，原是獨斷的假說，乃特地提出「平行線必相交」的正反對的命題，立於這種命題之上，就叫做新數學。這種見解，看似奇特，實則不是這樣解釋，在天文學上便說不過去。他所以說現在普通所認定數學上的公理，都要改造才對，不然，一錯百錯，那更不了了。和這種新幾何學的發見相前後，又有所謂新物理學，新物理學謂牛頓的四個原則，在嚴

密的意味講來，都不能應用，這在實驗學者裏面，早就承認了。馬哈一般人倡「新物理學之可能」那是十數年前就有的事。到了愛因斯坦，就成了現今赫赫有名的相對論。愛因斯坦的意見以為運動的現象，甚麼距離時間，都是相對的現象，這種現象，決不是牛頓四原則所規定的那種普遍的東西，牛頓的四原則，立於極狹的經驗範圍內，牛頓不過把他小小的原理，大應用而特應用罷了。熱之力學，天體之引力現象，都不適合於牛頓的原則。這是實驗科學者所公認的。於是引出羅素的新論理學出來。羅素的新論理學，是怎樣說法呢？

欲說明羅素新論理學，不得不把羅素對於數學的解釋，先說一說。從前數學的公理，都以為一部分是比全部分小些，但是新數學的基礎觀念，不以量為標準，乃以點為標準。以點為標準，那就一部和全部，都沒有甚麼大小的區別。換一句話說，一部分之中所含的點數，和全部分之中所含的點數，都是無限的。由這種觀念所成的數學，在一般的人，雖覺得不可思議，其實這種數學，不特饒有成立的餘地，並且可以促成合理的科學。這種數學之批判論理，可以說羅素是開拓的第一人。羅素在這種新數學裏面，把一切量都換作 Orders 呀 Series 呀，Classes 呀，這類論理的用語。因而把 Orders, Series, Classes 這些用語應用到一般哲學問題上。即如時間，空間，心理現象，物理現象，也莫不把這種觀念來處理他，所以依羅素的數理哲學說起來，時間并不是 Duration 的問題，乃是特種的 Order 或 Series 的問題；空間也是這樣。物理現象，也不是物質的問題，乃是特種的抱住 Order 或 Class 心理現象也和物理現象一樣的解釋。於是把時間空間，看作甚麼客觀的實在性呀，主觀的形式呀，那些怪議論，都自然消滅了。羅素既澈底的從數學上的點出發，但這些點散在宇宙，若沒有

聯綴和排列的方法，怎麼會組成宇宙和人生呢？講到這裏就不得不靠論理學，於是羅素的新論理學，就從此出來了。

羅素近年乃由他的新論理學，漸漸形成他的社會哲學。他近來所著的社會改造原理、自由的路、政治理想，那幾部書，都是發表他對於社會改造上的意見的。他自從歐戰勃發以來，他便覺得從前那般制欲派的學說，都靠不住。歐洲的空氣，那一處不是高唱博愛，怎麼會有互相殘殺的歐洲大戰呢？博愛非不可講，但不是從前那般制欲派的講法，須得着眼於「衝動」二字纔是。衝動實在比意識的目的還有力些。衝動分兩種：一種是創造的衝動，一種是所有的衝動，創造的衝動，譬如教育呀，戀愛呀，宗教呀，都是創造衝動的產物；所有的衝動，譬如國家呀，戰爭呀，財產呀，都是所有衝動的產物。凡是爲創造衝動所驅使的那種社會，便是最善的社會，凡是爲所有衝動所驅使的那種社會，便是最惡的社會，雖則嚴格說來，「所有」中不免含有「創造」，「創造」中不免含有「所有」，但羅素的社會哲學，是主張減少所有衝動，增加創造衝動。他本此立定兩個原則：（一）發達個人或團體的生長；（二）減少個人或團體的犧牲。

羅素的學說，大約就是這樣簡約的介紹算了。現在我把杜威和羅素兩人的學說，比較一比較。雖則他們兩人的主張，原不相同，沒有比較的標準；但是現在他們兩人同時到我國來，我們驟然聽了他兩方面的學說，不免發生誰去誰從的感想，到惹起許多的疑惑。所以我率性把他們比較一下，或者對於他們學說的去取，更有把握些。

他們兩人最顯著的不同點，便是眞理觀。杜威的眞理，是隨時和地而異的；羅素的眞理，是無論何時與何地，都是中立的。可以說杜威的眞理是爲幸福起見的眞理；羅素的眞理，是爲眞理起見的眞理。

其次杜威以生物學的見解，批評一切。以爲人是生物，必先討求得生物上的眞理。羅素便最不滿意這點，他以爲生物不過是宇宙一小部分，那能以生物概宇宙的全體，並且生物又不能做科學的規範，拿生物學的見解去討究眞理，那有是處。

杜威因不滿意從前理知派的主張，所以凡是柏拉圖那一派的學說，都盡行反對，羅素因爲最重圖式的見解，所以倡柏拉圖復活。

但他們也有相同之點，便是主張多元論。又他們的哲學，都是爲反抗向來哲學上見解而發的，這也可謂具同一的精神了。

至於他們兩人學說的短處，我覺得杜威太偏於功利，不免把人生說得太無意義了。羅素太偏於圖式化，不免把人生說得太無價值了。況且杜威的長處，並不在哲學，乃在教育。他的教育學說也不見得有多大的發明，不過採合舊時各種學說作一個調和人罷了。羅素雖發明二衝動說，但二衝動說，乃是脫胎於斯賓挪沙的二感情說，——能動的感情，受動的感情，也不見得發前人所未發●所以我對於他們兩人的學說，都不十分贊成。我比較贊成且加上佩服的，便是法國柏格森的哲學。柏格森的哲學，可謂取杜羅兩人的長處，去掉他們的短處。

人生哲學大要

（在南京東南大學哲學研究會及蘇州第二女子師範十週紀念會演講）

我所認定的人生哲學，不是倫理學也不是道德哲學，乃是討論人生觀的學問，是講各人對於人生的感想的。我今天所講，乃是講我對於人生的感想，便是我的人生哲學。我在一中本擔任有這種課程，全書共分六章，今天因時間太短只能講個大概。本講演分三段；第一段，講人生之開闢；第二段，講近代思想家之人生觀；第三段，講我對於人生的看法。

一 人生之開闢

鵠耶爾巴哈(Feuerbach)有句話說得好，他說：「上帝是我們最初的思想，理性是我們第二的思想，人類是我們最後的思想。」這句話顯然指示我們人生開闢的途徑，就是說：我們人生由「上帝」的思想走向「理性」的思想由「理性」的思想走向「人類」的思想。待我一一分別說明於後。

中世紀舊約聖經創世紀的思想，完全是「上帝」的思想。這種思想在中世紀力量甚是偉大，以爲人是由上帝產生，那一切人間的法則更不必說了；但是達爾文種源論出世以後，人人相信人是由各種動物進化而來，循優勝劣敗物競天擇的公例而來，於是對於創世紀的說法頓生疑念，而「上帝」的思想遂大減殺其勢力。這麼一來，我們人與自然界的地位，也就分辨了。其後斯賓塞爾出，本達爾文進化論的思想更加擴充，輔以孔特的社會學，乃從生物的進化推論到社會的進化，於是進化論的力量愈益增加，而我們人與人的關係也就分

辨了。再後柏格森出，更本斯賓塞爾進化論的思想擴而充之，輔以詹姆士的心理學，乃從生物的進化推論到心理的進化，於是進化論的力量益發不可及，而我們自身的價值也從此分辨了。這樣推論下來，進化論由生物學到社會學更到心理學，愈推擴而愈精深；主張進化論的，由達爾文到斯賓塞爾，更到柏格森，人生的途徑乃愈開闢而愈廣遠。那「上帝」的思想到這個時候，簡直無立足的地步；不僅是「上帝」的思想立足不住，便是「理性」的思想到了此時，也無時無刻不生動搖；——柏格森便是打破理性的唯一的驍將——然則，此時所剩下的完全是「人類」的思想了。所以在豎的方面說起來，我們人生的開闢，是由「上帝」的思想到「理性」的思想，由「理性」的思想到「人類」的思想；在橫的方面說起來，我們人類由了解人與自然界的關係到人與人的關係，由人與人的關係到自身的價值；現在可以說到了人生開闢的盡頭。嚴格說來，人生觀要到這個時候才有眞正人生觀可說。現在且把現代思想家的人生觀介紹一下，然後申述我的意思。

二　現代思想家的人生觀

(一)實用主義者的人生觀　實用主義亦可名人本主義，是完全以人爲本位的。實用主義的代表，要推詹姆士。現在且把詹姆士的人生觀說一說。詹姆士實用主義貢獻最大的，便是認識論；他的認識論，是經驗論、主情意論、主觀論三項東西相合的總和。大體以情意爲主，可以說是一種主情意的主觀論。詹姆士所謂認識，完全立於情意作用之上；譬如遇見一物，必先感覺那物的興味，隨後便加以注意，隨後乃生認識。所以認識不像鏡子照着物件有甚麼像便現甚麼像；認識乃是由選擇而來的，由無數之選擇而來的。但是選擇不可無一定

的標準，詹姆士便拿住利害關係四個字做標準，以為認識是由情意之利害關係而生，離了情意之利害關係，便不能成功一種認識。我們認識眞理非眞理，也全憑這利害關係而斷。談到此處，便容易找出詹姆士的人生觀了。他的人生觀可以分作三項講明：第一，利害關係——實用——在詹姆士哲學上有重大之意義。我們日常生活不免把利害關係作標準來判斷善惡眞偽，那自不消說；在詹姆士的意思，不僅是日常生活上所認定的善惡眞偽是如此，便是科學上的法則也還是以利害關係作標準，並沒有甚麽絕對的法則。這樣說來，我們人生的價值便可想見了。日常生活上所認定的善惡眞偽乃至科學上的法則，都由我們的利害關係而定，那我們人便做了萬事萬物的主人，而萬事萬物都作了我們人的方便。這種人生是何等光輝篤實！第二，詹姆士以為我們的認識和宇宙間一切的觀念，都是可動性 (Mobility)，但都以適應實際的要求為準則。所以我們人在世間，第一個要義是要求，第二個要義是要求的滿足。這無論科學上的眞理、宗教上的眞理乃至一切事物的眞理，都莫不是始於要求而終於滿足的。我們日常生活上所謂眞理像那些習慣信條，雖然有時或可以範圍人心，但未必全然適應我們實際生活的要求，於是去掉那些不適應的，留下那些適應的，或者更增加別的適應的，又成功一種新習慣新信條；但新習慣新信條又未必盡滿足我們的要求，於是又輾轉要求之。滿足不已，即要求不已；人類的價值，就在此寸寸節節的要求；這才是奮鬬的人生。第三，詹姆士對於絕對與神的觀念，不認為先天的存在，認為吾人人格最後的表現；申說一句，便是創造的過程。所以詹姆士謂實用主義之神為人格最發達的東西，就是說我們「最後的人」便是圓滿周遍的神；最後的人永在可達到而未達到的境

界，所以我們人生實無時無刻不在創造之中。合這三層意思，詹姆士的人生觀便不難明白了。此外如杜威，如席拉，都是屬於實用主義的人，雖然各人有各人的彩色，但在實用那點說來，都不過是大同而小異。

（二）倭伊鏗的人生觀　倭伊鏗在現代，可以說是研究人生問題第一個人。現在且把他的人生觀說說。倭伊鏗是最熱烈的肯定人生的一個人；惟其肯定人生，故對於人生的意義與價值探究不遺餘力。倭伊鏗以爲我們對於人生的意義與價值，只管努力去發見，那種努力總不至歸於無效的，這看過去的歷史便可知道。過去的人類之努力，其中就有一個永久不變的東西，那件東西便可以創造新意義與新價值；所以人生之光是永遠照耀的。倭伊鏗的歷史哲學也便從此出發。他在哲學史上求對於人生之意義與價值的解答，分六種型：一、宗教；二、內在唯心論；三、自然主義；四、知識主義；五、社會主義；六、個人主義。在一與二是比較舊一點的解答；在三以下那四個解答是比較新一點的解答。他所以選這六種型而不選懷疑論及不可知論那些東西，便是因爲都不會肯定人生的緣故。宗教是一件最舊的東西；從前的人都是想在宗教裏面討一個安心立命，所以信仰來世。但是這信仰之力不能由經驗獲得，由經驗得來的東西都是否定未來世的；縱不否定，也不免存一種懷疑的見解；所以「經驗」決不會教我們「信仰」的。這麼一來，從前由信仰來世以解脫現世的動機，一變而爲經驗現世以改造現世的動機，這是宗教的解答不可恃的一點。至於內在唯心論，與柏拉圖一派之絕對主義相似，完全把生活的基礎放在不可見的實在裏面，不過和宗教把不可見的實在放在彼岸者不同；他是以爲不可見的實在是和內面精神界相交通的。因爲有這種信念，所以能抑制自然的衝動，促進精神的活動。我們

內面精神界既然和不可見的實在相交通，所以由理想發出來的現實都是合理的、調和的。這麼一來，我們完全生活在樂天的世界裏面了。但經驗所告訴我們的却不如此，并且照如此說法，我們人類的努力也覺得太無意思，這都是由於太理想化。這樣看來，宗教所見的完全是黑暗面，內在唯心論所見的完全是光明面，都與實際相差太遠，所以這兩種都是最舊的解答。其次論自然主義。自然主義是否定宗教和形而上學的東西，他以爲宗教不過是迷信，形而上學不過是妄想，而最澈底的最靠得住的只是唯物的器械觀，就是自然便是我們的全實在，此外並沒有甚麼精神。這種解答亦有不是處。那些宗教、道德、藝術等這一類的精神文化且不論，試問自然主義者所尊重的科學是否爲精神的要求之所產生？我們觀察自然，不待精神的要求，何從紬繹那些理法？若照自然主義者所說，那我們簡直不能應外界之刺戟，以圖變化或改造。自然主義者以爲不可爭的、最確實的便是直接經驗；換言之，便是感覺的世界。不知感覺世界亦有靠不住的東西；并且我們人難道和野蠻人或動物一樣，專向感覺討生活而毫無思想可言的嗎？這樣說來，那自然主義也就難立足了。再次論知識主義。知識主義與自然主義相反；他以爲文明人是由感覺生活次第走進思想生活，就是說思考是離開感覺之直接制約而獨立發達的，我們生活之所以能改造，完全由於知識主義之見解，所以思考實在是「全實在」，是生活唯一之支配者。這種說法，亦有數弊。思考是形式的而缺實質的；生活於形式的東西，便沒有內容可言。我們有機的生活何等豐富，豈能無條件的屈服於思考之下？這樣推論下去，可以知道我們人類既不是自然的奴隸，也不是思想的奴隸，我們人類是有自身固有之力的，那末自然主義和知識主義所談都不足恃了。再

次論個人主義與社會主義。我們知道人類自身有固有之力，那我們人類便成了主觀的東西，與自然主義知識主義以客觀爲主的不同。個人主義與社會主義其相同點在特重人道，而人道是以人類爲主的，即是以主觀爲主的。不過社會主義所偏重在社會，個人主義所偏重在個人，但都和人道不相背馳。在這點說來，個人主義和社會主義確是比自然主義知識主義要進步些。只是社會主義之主旨在組織，個人主義之信條在解放，組織與解放是根本不相同的兩種生活。並且在這兩主義中無論何方，都有缺點；社會主義只顧外面之條件改善，便不免閑却內部生活；個人主義徒然制限於個人直接的環境之內，便不能擴張個人於全體。所以這兩種主義仍舊是不能圓滿解答。倭伊鏗對於這六種傾向之中，都予以不滿足的批評，以爲都不免閑却人類之精神的要求，因此乃提出他的精神生活論。他以爲在自然主義知識主義便有使人類屈從世界的弱點，在個人主義與社會主義便有使世界愛人類支配的弱點，所以都不能發見人生之意義與價值。要發見人生之意義與價值，須把世界和人類調和融合方可；換句話說，便是要做到主觀與客觀之調和融合方可。要謀主觀與客觀之調和融合，非肯定精神的活動不爲功。這便是一種超越自然生活的精神生活。自然生活，固爲精神生活之初階，但自然生活發達到極點的時候，那精神生活便會顯現。我們現在正站在兩種生活交嬗之時期中，一面在動物界(自然生活)討生活，一面加入精神界以與自然界奮鬪，奮鬪之結果可以離掉自然的支配，就精神的支配。所以我們生活之直接的根柢，從前雖在自然界，而現在則完全在精神界。這由人類生活進化之迹便可以證明。如今只看精神活動之努力如何，便可決定解脫自然至何程度；換句話說便可決定「精神之

自由」至何程度。人類由野獸或野蠻人之自然生活努力到人間的精神生活，更由人間的精神生活努力到宇宙的精神生活，既經達到宇宙的精神生活，那便達於自由之絕頂。無論世界和人類，客觀和主觀，都莫不洽於一爐；眞所謂「浩然沛然充塞於天地之間。」這種宇宙的精神生活，完全是一種神的生活，既不像自然生活受本能之支配，更不像人類的精神生活爲社會的責務之觀念所束縛，赤裸裸走入神之宮殿，遨遊於愛之國土，這是何等歡喜愉悅的世界！ 這便是倭伊鏗的人生觀。 倭伊鏗解釋人格，一面尊重個性，這便是重主觀的意思，一面尊重宇宙的精神生活，這便是重客觀的意思，必要主客兩方都能統一，而人格乃能完成。這便更易了然倭伊鏗的本意了。

(三)柏格森的人生觀　柏格森主張創造的進化，於是先假定「生之衝動」(Elanvital)的實體，以爲創造的進化的本源。由種屬的進化和人類之個性及人格的創成，得繼續創造的努力；但是無生的無意識的礦物是怎樣存在呢？柏格森在這個地方有剴切的解辯，就是生之衝動在向上的本能之過程中爲植物、爲動物，在下向的物體之過程中爲礦物，所以礦物是生命的糟粕。宇宙是一個大生命而爲永遠的流動(Perpetual flux)，又爲不間斷的時間的過程，時間的過程是無論何時總是未完成的。沒有時間的過程，僅僅爲一種空間的存在(礦物及其他物體)，那可算是已完成的，那便沒有生命；所以礦物一類的死物常爲他有生命之個體所攝取，再入於生命之過程。這可以例解明之：生之衝動像噴火口噴出向上的過程是生命，像植物人類以及其他一切之生物種屬，都不過是向上的過程之分歧；但一旦噴出了的火石(卽指生命)在下向的過程

凝結成死灰，那便是礦物；若這下向的噴出物——礦物——再落入噴火口，和上向的噴出物——生命——相烙合的時候，便復成爲生命之糧，便又活動起來；所以生命是不絕向上發展的。柏格森有句要緊的話，他說「生之衝動恰像流星火花噴出來無數的世界之中心，所謂中心卽是連續噴出的意思，幷不指一件甚麼東西；如果指神是這樣的東西，那神就不是既成的東西，神就是不斷的生命，就是活動，就是自由」。這段話可以明白柏格森哲學上的立脚點，有了這段的敍述方好講到他的人生觀。人類是成就「創造的進化」之大自然大生命之一部，各個人不過是生命之流動之一細流。這可分兩種看法：自外面看人類各個人的觀念及自意識之發生，不過是爲物質所遮斷之生命運行之一分歧；自內面看人類，不過是知力的活動，遮斷生命的流動，取某一部分爲一個人。換句話說，自全體看人類，人類不過是自無始時來一個非人格的大生命之流；自部分看人類，人類不外是主張自我而爲一個性化之人格的生命。所以各個人之死不至使生命全體減少，各個人創造的努力却可以使生命全體進化。所以柏格森說人類不是大自然之完成點，乃是大自然活動之頂點；因爲人類由精神的活動，可以征服物質，脫習慣的羈絆，常常繼續新創造之運行。植物及其他動物常不免沈滯於固定的狀態，而人類則可以使宇宙發揮其生成發展的能力，這便可見人類在宇宙間地位的重要。因各個的人生，係爲宇宙的大生命之分歧之故，便可見人生所負責任之重大而絲毫不容玩忽。我們時時刻刻走在創造那條路上，就是我們時時刻刻走在生命那條路上，須要節節和物質苦戰力鬪，方能不落於下向的過程。柏格森的人生觀也可以總括幾層意思：一、我們是對於生命之大流負責任的；我們一舉一動，處處關繫宇宙全

體，我們只一努力，宇宙便會生些變動，這就可見我們人生之價值。二、宇宙是一刹那間一刹那間變化流轉的，我們人生也是一刹那間一刹那間變化流轉的，惟其變化流轉之速，那我們的生命便無時無刻不是創造，我們的努力也無時無刻不轉入新方面，時時刻刻在破壞我，建立一個創造我，這是何等有意義的人生！三、我們的努力只是向前面去努力，却沒有努力後一個歸着點；就令有個歸着點，也是假設的，也是暫時的，到了歸着點的時候，那個歸着點又移遠了；所以我們的行事是沒有目的的，就說有個目的，那個目的總在途中，決不會在途之盡端；就可見奮鬪之不容一刻稍懈，這便能做到創造的進化。由上所述三層意思看來，柏格森的人生觀便不難了然了。

（四）脫爾斯泰的人生觀　脫爾斯泰是專提倡理性的一個人，他所謂理性，不是科學的理性，是統治人類之生的最高法則而由神所授與的；可以藉理性知道自己及自己與宇宙之關係。這是無論何人都有的。汝心中之神即是此物。萬物在理性之中，復從理性而出。故理性為完成人類之大法。他使動植物長成與使天體活動之法則相同。知道理性是這麼一回事，便知道我們人類所以為人類。我們人類一面是動物，受動物的法則的支配；一面賦有理性，不能不從理性的法則。換句話說，我們人都有兩個我，一個是動物我，一個是理性我。然則我們究竟依存那個我方為妥當？脫爾斯泰在這個地方，有鄭重的聲明，他說：「由動物我依從理性之法則所達到的幸福，方為人生；人捨此道以外，不知道有別的人生，亦且不能知道有別的人生。」脫爾斯泰以為人生不僅是時間空間所制限的東西，假如以時間空間的條件來下人生的定義，那就髣髴以長廣的度來下物

體之高之定義一樣。這都由於時間空間之力是有限的，有限的東西何能與人生之觀念相對立？所以在這個當中，非有理性的生活不可；理性是不受時間空間之支配的；要到理性這個境地，方有眞正的人生可說。理性的活動爲愛，從理性所發出來的愛，與普通的愛不同。普通的愛譬如爲自己的小孩而奪他人的飢餓小孩的乳之母親的感情，爲戀愛而使女子墮落之男的感情，爲助自己的黨派而加害於他派之黨屬的感情；這些感情，都不能算是愛。愛僅僅是合理的活動，沒有甚麼偏倚的。又爲將來之愛而犧牲現在之愛，都不足云愛。愛僅僅是現在的活動，沒有甚麼打算的。所以愛之一字，只是要伴着合理的現在的這些意味；否則，所謂愛朋友，愛妻子，結果無一處不是愛自己，都是爲自己打算的。所以只看到個人的生活或是動物的人格，都是偏倚的愛，或是打算的愛，不能謂之眞愛。人生若無眞愛，便無眞正的人生可說；因爲眞愛是理性的活動，而理性是超絕空間時間的。超絕空間時間，方不執着動物的我；不執着動物的我，方不執着生死；不執着生死，方能得眞的生命，方能講到眞的人生。脫爾斯泰的死生觀，是認死爲不存在的。他以爲死不過是一幻影，我們的肉體是時時刻刻不斷變化的，我們的意識也是時時刻刻不斷變化的。「死」這個東西，不過是變化的一個階段，又何必執着？所以脫爾斯泰以爲人生有兩種看法：一種是自生後至死亡的那個人生，一種是良心不死的人生；前者是虛僞的人生，後者是眞正的人生；前者是個別我的人生，後者是普遍我的人生。普遍我乃宇宙根本的生命，充滿神之意志，決不因死而滅亡；因爲普遍我是依存理性的法則的，理性乃超絕空間時間之物，故普遍我無在不得永生。我們的生活，既造到這個境地，那便我們肉體上的生活雖不免止息，而我們精神上的生活固猶是

永生。脫爾斯泰的人生觀到此處才有着落。關於永生論，可述的還多，現在暫止於此，不引長敘述了。

以上四家的人生觀，都是就現代思想中影響最大的，并且於人生問題有所啓發的說述一番，暫且不加批評，現在申述我對於人生的見解。

三　我對於人生的看法

人生二字，須看得分明；上面四家的說法，我以爲着眼人(Human)字的地方多，着眼生(Life)字的地方少。固然是講到人生，人字不可忽視；但生却是一個根本問題，却是一個先決問題。生字是怎麼說法？生裏面包含着一些甚麼東西？怎樣東西叫有生物？怎樣東西叫無生物？都非澈底弄個明白，不容易講到人生。我在山東講演教育哲學，內面有一篇唯生論，講明「生」有五個意思，可以拿來說說。我所以取名唯生的意思，便是我對於有生物和無生物的區分很覺得有些不妥；有生物和無生物的區分，只不過是科學家的武斷，却不是哲學家的定評。有生物和無生物的界限，如何安立？簡單問一句，如何叫「生」？這是很難解答的問題。我以爲普通叫有生物，無非因其能生長。但如何叫生長？無非因其能動。如何能動？無非是力之作用。如果就這個現象名有生物，那便不能不考察無生物是否亦有此現象。無生物看似非動的，實則把他分析起來，分子分爲原子，原子分爲電子，電子分爲最終之微粒像電磁力，其結果仍不外力之作用，力作用處即成動，故無生物推其究竟，實與有生物無異。因爲都在動的現象中，并且就動言，有生物的動和無生物的動，都是屬於盲目的。我們不要以爲無生物的動是盲目，就是有生物的動也是盲目；又不要以爲下等動物的動是盲目，高等動物的動也是盲

目；更不要以爲野蠻人的舉動是盲目，文明人的舉動也是盲目。譬如十七八世紀的人望十五六世紀的人的舉動是盲目，但二十世紀的人望十七八世紀的人的舉動也是盲目。又譬如我們自身少年時望幼年時動作是盲目，但壯年時望少年時動作也是盲目，老年時望壯年時的動作又是盲目。這樣推論下來，無論是有生物無生物，結果總歸是盲目的動。天上的星辰照耀着，地下的草木滋生着，窗欞上的風吹着，曲廊間的泉流着，以及鳥語蟲鳴禽飛獸鬪，乃至我們的言動思維都莫不只是盲目的動，正和叔本華所說的生活意志一般；意志是無意識的東西，山河大地所以成其爲山河大地，就是生活意志之表現。我們人類無論屬於何種人，無論居於何種地位的人，總沒有不怕喪掉生命的；老年人老大龍鍾，病中人呻吟宛轉，眞是餘命幾何，但他們仍然是不肯輕輕放下，這就是生活意志之表現。所以世間萬象，沒有不是生活意志之表現的；表現的形式，雖有種種不同，而其爲生活意志則一，正和我所說的盲目的動相似；動的方向有不同，或動的形式有不同，但其爲盲目的動則一。所以生之第一義是動。我們既曉得世間萬象都只是盲目的動，這個地方有一宜特別注意之點，就是這一刹那間「盲目的動」便包含着「變化」在裏面。譬如第一秒鐘移至第二秒鐘，第二秒鐘移至第三秒鐘，這第一秒鐘之質就不是第二秒鐘之質，第二秒鐘之質就不是第三秒鐘之質，更不是第一秒鐘之質，因爲質是刹那刹那間變化的。又譬如吃糖，將糖拿到口邊，用口吃着。這時手是一動，口是一動，糖發散熱氣香氣又是一動；但同時手又是一變，口又是一變，糖的本身又是一變。凡動的時候便是變的時候，節節動便節節變，動和變不相離，僅說到動，似乎意義還不充分。叔本華倡生活意志，尼采不然，更進一步倡權力意志；他以爲生活意

志不過是對於生活之繼續與生命之保存之努力，如果我們的生活既是征服的、創造的，那便繼續和保存都無意義；并且我們想具體的把捉生活的時候，那生活便常爲昇進和創造的活動，決無保存現在的努力。所以生活意志只說到生活之外形，沒有說到他的本質；說到本質的，就是尼采的權力意志。這樣推論下去，可以知道生活意志是外的，權力意志是內的；生活意志是繼續的，權力意志是繼續而征服或創造的；生活意志是保存的，權力意志是進取的。這樣比較起來，可以容易明瞭變的意思。柏格森以「綿延」說明宇宙萬有的眞相，謂宇宙萬有不過是溶和滲透之內質的變化之連續，也和這裏所說的變相同。所以生之第二義就是變。既講到變，我們便要發問，變是怎樣的變？是新陳代謝的變法呢？還是甲乙互換的變法？康德謂一切變化爲因果態之連續的作用，究竟變裏面有無因果可說？而對於因果又是如何的說法？我恐怕都不能說出變的所以。我認爲唯識家所說的頓起頓滅便很能發明變的要義。所謂頓起頓滅，就是一剎那間一剎那間的生滅不已；生的時候，就是滅的時候；生滅同時，許多個生滅生滅相續，宇宙是這樣成功的，我們人類也是這樣成功的。我們不要以爲有氣的時候纔是生，斷氣的時候纔是死，我們須知道我們自身是由生滅生滅來的，也是由生滅生滅去的；我們無時無刻不在生滅生滅之中，「死」不過是生滅的一個階段，正和脫爾斯泰所說「死是變化的一個階段」一樣，死以後仍然在生滅生滅之中。但在此處必會發出疑問，我們既是由許多生滅相續來的，何以毫不覺得？這就由於不了解相似的道理。我們雖在剎那生滅之中，却各剎那生滅都相似，所以我們慢慢的老，也不覺得老，我們身體刻刻變化，也不覺得變化，由這些話或者可以了解頓起頓滅的意思。但尙有一處，要澈底

講明，才能明白這段意思。頓起頓滅的頓字，卽剎那的意思，剎那是念之異名，念是「變動不居之幻相」的意思。我們稍一生心便覺得有無數幻相顯現，這無數幻相微細難思，纔生卽滅，不稍停留，正成果時，前念因滅，後念果生，如秤兩頭，低昂時等，故假以剎那之名。剎那的意思完全了解，便可以懂得頓起頓滅的意思；既是頓起，故非是斷；既是頓滅，故非是常；非斷非常，卽是變的眞義。這樣解釋變，較柏格森所解釋的更見高明。所以生之第三義就是頓起頓滅。我們既已了解上述三義，但又須知「擴大」一個意思。上面已經說過宇宙萬有都是盲目的動，動卽變的動，變卽是頓起頓滅的變，此處又須知頓起頓滅卽是擴大的頓起頓滅。宇宙萬有時時刻刻在「擴大」的進行中，我們一出言便要得到許多經驗，一舉足便要得到許多見識，這就是擴大；推而至於草木鳥獸，都無時無刻不在擴大之中，正如用小指在大海中插一下，那大海的波紋便漸漸擴大到盡頭。所以無論甚麼東西，只是一動便伏一變，便是頓起頓滅的變，便擴大一次；到第二剎那，又生一動，便又伏一變，便又是頓起頓滅的變，便又擴大一次；如此剎那剎那相續，便寸寸節節的擴大。倭伊鏗宇宙的精神生活說頗有擴大的意味，所以生之第四義是擴大。既已認定無論甚麼東西都寸寸節節的擴大，那末，你也寸寸節節的擴大，我也寸寸節節的擴大，豈不互相妨礙麼？到此處便要知道生又是交遍的。便是宇宙萬有都是寸寸節節的擴大，但都不相妨害，正如一室之內安放許多電燈，一盞電燈就有一盞電燈的光，就生一個影，十盞電燈就有十盞電燈的光，就生十個影，那影子不會因電燈加多而不現，光則因電燈加多而更放大，這個現象可以名之曰「帝網重重」。所以你也寸寸節節的擴大交遍於我，我也寸寸節節的擴大交遍於你，宇宙萬象只是剎那剎那的交

遍，這和唯識家諸法同遍一處的道理相同，所以生之第五義是交遍。合這五義，纔是一生。但又須知道，這五個意思是一刹那間同時有的，並不是由動而變由變而頓起頓滅有先後次序的；也不是五個意思裏面，有一二個意思可以缺少的，是一刹那間，五個意思同時俱有，這是解釋一個「生」字。如何叫「唯生？」便是宇宙間無論動植礦三界之中無一處不是生機，生可以賅萬有，故曰唯生。生字的意義，既已解釋了，再講到人生。人人都有一個自我，自我就是自己意識，（自我分主我客我，說來甚長，此處從略）我的自我之內容，與他人的自我之內容，完全不相同；我統一我的自我之內容，成爲一個我；你統一你的自我之內容，成爲一個你。這裏面就好說到人格上面，就好談到人生，因此有各人的人生之不同。現在把內容統一的話略去不說，且論我對於人生的看法。我的人生觀就是表現生命，而其方法就是無爲。甚麼叫表現生命，就是我們的生是一個無盡藏的寶庫，含有上面所述的五個意思，我們只要盡力把這個生表現出來，不叫他被別的東西遮去就完事。生是一個本然自然的東西活潑潑的向上滋長，所謂生機暢達。我們設許多方法，令這個生機暢達，便叫做表現。生機如果順着勢，不被別的東西遏抑，我們便幫助他走入順境，名曰助長。生機如果被別的東西遏抑，我們便設法把遏抑的東西弄開，叫他能曲達旁通，名曰利導。助長利導，就是表現的兩種方法。但說到此處，便會有一個疑問，就是所謂表現，對於善的固表現，對於惡的難道也可以表現嗎？這個地方，我便要提出我的善惡一元論。我認爲善與惡不是走的兩條路，是走的一條路；善惡是對待的名詞，善裏面有更善的，那善的便成爲惡的了，惡裏面有次惡的，那次惡的便變爲善的了。我以爲善和惡都是向善的方面走，走到至善的境界爲止。所謂至善，便

不可謂善，也不可謂惡，也非無善無惡，也非善惡混，是平靜澄清如海水不波的境界。我們本來的生，便是如此；所以說生是本然自然的東西。我們對於善便助長，對於惡便利導，結果總以導他止於至善為鵠。惡這樣東西，也是走入至善的一個法門。愛倫凱說：「惡也照善一樣，是自然東西，并且是不可缺的東西。缺點乃是包含德性的一個堅殼，他自身雖無價值，却在保護一點說起來，是很有價值的。」所以我說善和惡都是走向至善的一條路。這裏把表現生命說了一個大略了。何以說表現方法是無為呢？我所謂無為，是無所為而為；無所為而為，卽是大有為。這是怎樣說法呢？世間上一切造作，都是有所為而為，如道德、宗教、政治、法律，那一種不是為預防未來或是希求未來而造作的。凡有所為而為的東西，便不免阻礙生命，便不免遏抑生機。柏格森在笑一部書裏面所謂「藝術能撤去通於實在之膜」，如果遇着有所為而為東西，便永不能撤去通於實在之膜；因為有所為而為的東西便忘掉了本來面目，結果便不免傾斜於外；傾斜於外，則一切努力都不是為我自己而努力，都是為他人而努力，或為別的不相干的東西而努力，那自己的生命便無形中喪失了。譬如我們人類是本着本來面目生活下去，并不知道自己已經走入進化的路子，如果為進化而生活，那我們人類豈不成了一副進化的機器嗎？所以我們的生活完全要無所為而為，無所為而為，便我為主人翁。譬如遊公園，我如果覺得很舒暢，那是我心境閑適的關係，并不是園中風景清趣宜人的關係；如果是園中風景清趣宜人的關係，那又何以心境憂鬱的人反覺得處處都是可憎可惱的呢？所以我們的快樂決不是所樂，乃是能樂；能樂就是我們的生命露頭角的時候，所樂是我們的生命隱蔽的時候。由這一段可以了解無為的意思了，但無為何以是大有

爲呢？無爲則生命便能躍然而出，不爲別的東西所阻礙，生命可以在此時大顯其功用，正和孔子所云「天何言哉！四時行焉，百物生焉，天何言哉！」的意思相同，這不是大有爲嗎？還有一層最緊要的意思，生命總想常常出現而總不免常常被別的東西遮蔽，那末，我們專爲撥開遮蔽的東西，很要花許多氣力，而這種花氣力却不是爲逐於外物花的，——無爲——是爲表現生命花的，這不又是大有爲嗎？何以說生命總想出現而總不免常被別的東西阻礙，這句話裏面有大文章。我在美術專門學校講演一篇象徵之人生，那篇裏面很發揮了這些意思；就是說我們人常不免在苦悶中討生活，譬如想吃好東西，偏偏沒錢去買，或者一時買不出來；想着好衣裳，偏偏買不着中意的衣料，或者買了偏又縫得不中意；諸如此類，我們一日到夜，無時無刻不在苦悶之中。苦悶一經落在我們意識中，雖然有時忘却，但并不逃往別處，即落於潛在意識裏面，積久即成「心的損害。」我們的「心的損害」雖蓄積得多，但我們可以設法補償他。即此補償，就是大有爲了。我們每日只顧補償過去的「心的損害，」便成爲人生之意義，這種意義在何處？便是努力表現我本來的面目；這樣說來，苦悶這樣東西倒成爲一種興奮劑了，因爲苦悶可以時時暗示我們去表現生命；那末苦悶落在我們身上，不僅不必悲觀，并且可以樂觀；所以從樂天觀看苦悶，比從厭世觀看苦悶強多了。苦悶還有一層說法，我們做人最不宜做那種庸庸碌碌的人，要曉得做庸庸碌碌的人，都是過的平平和和的日子。倘若一個人過着絕大的苦悶，那便他的感情意志都會和他人不同，那不同處便是由苦悶所給他的，一經有了不同的感情和意志便會顯出他的個性，表示他的人格，他的見解和擧動便會一切與人不同，到那時才會悟到一般的人都不是做自己的人，是

做他人的人因爲未曾經過苦悶，不容易暗示他，這就可見苦悶之價值了。世間上苦悶所發出來的東西總比快樂所發出來的東西有價值，這無論何處都不難發見；譬如哭的力量常常比笑的力量大，在哭裏面比笑裏面難得墮落，因爲在哭的境遇裏面，比較發見生命的時候多。我此處所言墮落，是就不能表現生命上說，要特別留意。普通所稱墮落的人，倒不一定是眞墮落的人；譬如嫖賭煙酒，普通認爲是墮落；但我以爲不能算是墮落；不嫖不賭不煙不酒的人，普通認爲不墮落，但我以爲不一定是不墮落；因爲墮落不墮落的標準，要以他能表現生命不能表現生命爲斷；換句話說，要以他喪失人格不喪失人格爲斷。那嫖賭煙酒的人，如果他自有一種特別的人格，仍然不是墮落；那不嫖不賭不煙不酒的人，如果他沒有特具的一種人格，便仍然是墮落。由上所述這些，可以明白我的本意了。我在此處再重說一句，我的人生觀是表現生命，而其方法是無爲。

最近心理學上之三派

（在上海美術專門學校講演）

心理學由研究法不同的結果，照心理學界之現狀看來，有顯而易見之三派：一，構造派，可以溫特（Wundt）作代表；二，機能派，可以詹姆士（James）作代表；三，行爲派，可以瓦岑（Watson）作代表。現在先把三派的主張，略爲介紹；然後加以批評。

一，構造派（Structual Psychology）　這派心理學，在分析複雜的精神作用，以明構造的狀態。拿溫特心理

學說來說明。溫特以為精神現象的最簡單的要素，便是感覺，感情這些簡單的要素，如果合成一塊，便成為複雜的精神現象。好像化學元素結合成複雜的化合物一般。這種研究的方法，叫做分析法。分析精神現象到極微細的時候，看他構造的狀態如何；所以這派心理，叫做構造的心理學。

二，機能派 (Functional Psychology)　這派心理學，恰好和構造派相反對。他不分析精神作用，他只把精神作用之總體之機能來說明。本來「機能」這個名詞，是芝加哥大學教授安智爾(Angell)起的，詹姆士幷沒有另立「機能的心理學」這個名稱；不過詹姆士的心理學說，倒完全是闡明這種「機能」的功用的。機能派心理學，把「適應」(Response)二字看得極重。他觀察我們人類，是當作一個有機體或是一個生物來觀察。因為我們對於圍繞我們的那些外界，免不了一些作用，那作用當中，以「適應」為最重要，但「適應」是與機能有密切關係的；所以當我們適應外界的時候，研究心之全體之機能，是些甚麼，成為這派心理學研究之主科。這種研究法，叫做綜合法；把精神作用之機能，綜合的去研究，這就是機能派心理學之特色。

機能派和構造派相反對，已如上述；現在想進一步知道所以相反對的道理，可以看下面析出的機能派幾個特徵：(一)機能派不以精神要素之分析為然，而專研究具體的精神作用；(二)機能派不像構造派由研究精神的要素而及於全體，取綜合的方針；他是由研究經驗所與之全體而達於要素，取分解的方針。他們倆派研究法相背馳。在溫特和詹姆士心理學書中，隨處都可以找出。(三)機能派用發生的研究法研究一切精神作用；他把這些作用，看作為適應特殊外圍的工具而發達的東西，所以各作用可以闡明對於精神全體及有

機體之意義。(四)機能派認各作用間有機能的關係，尤其認運動的方面和感覺的方面有相互之關係！他以爲有機能，畢竟不過是一個感覺運動圈。(五)機能派不僅研究精神和神經的關係，幷推廣研究精神的生活和生理的生活之機能的關係；他以爲生體就是兩種生活之渾一體，所謂精神物理的有機體。機能派有這五個特徵，那便和構造派不同的地方，格外容易找出。

三，行爲派(Behaviourism)　這派心理學，是新近成立的，本可不必另列爲一派，因這派的主張，不過把機能派所說的說得更徹底些，更有力些，幷算不到一種新主張；不過我因爲這派的傳播力，很是不小，而所主張的理由，也極充分，所以另列爲一派。爲甚麽說這派的主張，不過是把機能派所說的說得更徹底些更有力些呢？因爲機能派心理學，有兩個最顯著的地方：一、發生的去研究精神現象之發展，二、研究意識不限於人類意識，而以生物全體之意識，爲其研究之對象。所以近來動物心理學研究日盛；而生物學且推廣論到生命之問題。行爲派乃正是把這方面的主張，力求其貫徹。他以爲一切生物的精神狀態，必多少表現於外部之動作，由那種動作，可以知道他的精神作用，所以他說心理學如果照普通心理學所定，以研究意識或精神作用爲主題，便未免狹隘；因爲意識或精神作用，在本人自己觀察固屬很確實很明瞭；像「歡喜」這種意識，在我個人直接的經驗，固屬很確實很明瞭；但在他人，是否眞正歡喜，這就無從斷定，就令是我的至厚的朋友，我也無從直接知道；結果還是借間接之力，由我過去「歡喜」的經驗，推到他人身上去。譬如我歡喜的時候，或是眉飛色舞，或是手舞足蹈；於今看着他人和我一樣眉飛色舞，手舞足蹈，便可以推到他心裏面，和我一樣歡喜。這麽一來，

可以說我們知道他人的精神作用，完全是由於他人表現在外面的行爲。由行爲可以知道他人的精神作用，那就心理學研究之範圍，不僅是我個人的精神作用，便是他人的精神作用，也能研究；又不僅是人類，便是人類以外一切生物全體之精神作用，也能研究。這就是行爲派比機能派更澈底些更有力些的地方了。行爲派是現代心理學界一個最新的傾向，瓦岑倡導最力；他的研究法，隨後再爲說明。

上面已經把三派的主張略爲介紹了。現在畧加批評。

一、對於構造派心理學之批評 構造派心理學研究的方法，可以說和自然科學，像物理學化學等研究的方法相同。很有秩序，很有組織，由極簡單的東西漸變到極複雜的東西，那種步驟，都是整然不亂的。這確實是他的長處。但有一宗，如果照他那種說法，我們却很不容易了解；實際上我們也很不容易經驗到。我恐怕凡是讀過溫特一派心理學書的人，定會生這種感想。譬如溫特所說的感覺、感情等，都和我們日常經驗相距很遠，因爲都是一些抽象的東西。本來由分析所得的東西，除抽象的東西之外，不會找到實際上具體的東西。譬如化學上的元素，他本來的狀態怎樣，很少能夠顯出，那顯出的，多半是化合物。又像物理學上的原子分子，我們也始終經驗不到。所以和我們實際的生活，都是關係很淺的。這麼一來，構造派心理學所主張的理論雖是正確，但在實際經驗上，實在免不了一些缺憾。這便是他的短處。

二、對於機能派心理學之批評 機能派心理學比構造派心理學，很易表現出一種活氣，有莫知其然而然的樣子。這就是因爲他隨便拿到我們日常生活所經驗的事物，當作研究的對象，所以分外覺得親切。自然那

種事物我們不會不了解，或是不相信是有的。這在讀詹姆士心理學書的人所容易感觸到的事。這便是機能派的長處。只是就機能派全體結構而論，便不免有遜色；如果把他當作一個理論的學問，來品評他的價值。那就難免流於散漫或無秩序無系統的毛病；所以這派心理學，沒有一個精密的科學的價值。這便是他的短處。

機能派心理學和構造派心理學，各有短長；究竟現代的心理學界，還是那方面更佔勢力呢？我且舉一個最顯著的事實，來答這個疑問。什麼事實？便是生物學研究態度之不同。我們人類也不過是一個生物，以一個生物全體對外界而發生一種關係，就這點而論，人類和別的動物，實在不見得有什麼特別不同之點，結果還是一體看待。因此之故，所以現代研究生物學的，特別的發達。祇是最近生物學研究的態度，和從前不必一致、從前生物學研究，注重生物之構造和身體上的組織等；近來不然，近來所注重的，在生物全體生活之狀態。（行爲派反對人家說行爲派心理學不是心理學，乃是一種生理學，所舉的理由，很和這段相像。他說生理學所研究的環境適應，是各器官部分的對於環境而言；行爲派心理學所研究的環境適應，是我們生活全體對於環境而言。可以知道行爲派心理學處處是貫澈機能派心理學之主張。）就是把生物當作和人類有意識一樣的東西看待，去研究他的習慣本能種種。這種傾向，近來很是發達。所以當物理學的傾向和心理學結合的時候，無論如何，意識之分析的說明，總抵不過全體之心之機能的說明。還有一層。機能派心理學，注重全體發生的研究(Genetic Study)由簡單的心的狀態到複雜的心的狀態，概以發生的研究法繩之，在全體學問傾向看來，這種研究法本來爲一般所重視，所以機能派心理學，益發有力量。這便可以知道現代心理學界，那方面

更佔勢力了。

機能派心理學在現代哲學界，力量最大。在詹姆士晚年所主張之實用主義(Pragmatism)，受這種心理學上的影響，自不消說，便是法國柏格森(Bergson)的直覺哲學(Intuitionism)也差不多可以說完全受這派心理學之賜。至於構造派心理學，尤其是溫特的心理學，在現代哲學界，不特力量很小，而且和現代哲學的趨向，恰好相反。第一、因爲他太偏重知識，而忽略了情意；第二、太注重分析，而忽略了綜合。我們知道現代哲學大半是主情意的，重實用的，尙行爲的；至於研究的方法，用綜合法的比用分析法的更覺得流行；這無論是受了生理學的影響，或是受了生物學的影響，結果總是以綜合法爲更可探得究竟。由這樣比較推論，更可知道那派心理最佔勢力了。

三、對於行爲派心理學之批評　行爲派心理學，雖屬新近發生，但研究之盛，駸駸乎駕於機能派心理學之上。這雖然是出於反對舊派研究法之一種流行心理，但生物學生理學研究的日盛，也是促這派心理學發達的一個最重要的原因。行爲派心理學，可以說是動物心理學研究後的產物；所以麥獨孤(McDougall)說科學的心理學之任務，就是生物的行爲的記載。祇是行爲派心理學，既以心理學標名，而其實乃是一種記載行爲的行爲學，名與實似不相符。又行爲派心理學研究的對象，當然不是表現外面的行爲，乃是蘊畜內面的精神現象，所謂行爲，不過當作研究精神現象一個手段；但是由行爲定精神現象怎樣，最初一點，還是看我自己在怎樣一種精神現象，所以生怎樣一種行爲。有這種根據之後，才慢慢地推到他人身上。有了人類的經驗一

個根據之後，才慢慢地推到一切生物上；如若不然，你并不是我，怎樣知道我的精神現象？你并不是一切生物，怎樣知道一切生物的精神現象？這麽一來，行爲派雖以反對「內省法」做他的旗幟，結果還不能不在「內省法」的旗幟底下活動。這或者是行爲派心理學一個致命傷。但瓦岑進一步說：我們行爲派心理學，雖然暫沿舊俗用心理二字，實在并不承認有所謂精神作用。把關於精神作用的一些名詞放在心理學裏面去討論，那都是舊派心理學的慣技，卻不是我們行爲派的精神。我們研究的對象，并不是精神作用，就只是行爲。精神作用是拿不着的，行爲是拿得着的，行爲就是些由環境刺激所生的適應，處處都可以觀察。想把心理學弄到科學的地位，自然以根據觀察或實驗的爲可靠。瓦岑這種說法，自未可全非；但最初要問精神作用是否存在？我們人類是否和機械一樣，一切行動，都可以機械律繩之？行爲派學者始終沒有給我們一個「精神作用不存在」的理由，遽然非難精神作用，不免立言無根。若說行爲派心理學，是完全當作物理學生物學等那些自然科學看待，所以僅取生物的行爲去觀察，把精神作用一方面丟開不講，那便不免忽略論證，失了科學的精神。至於把我們人類完全視同機械，那就無異於說人類都是些死物，因爲稍有生氣，便會變化，變化的東西，不僅不能用機械去測，便是思議也不可能。這也是行爲派心理學最大的缺憾。

以上關於三派的批評，略約說過了。我以爲三派的不同，隱隱的分據了心理學上三個研究方法。構造派拿了實驗法做他的護身符；機能派拿了內省法做他的護身符；行爲派拿了觀察法做他的護身符。我以爲批評三派，要進一步批評三種研究法，方可得到一個正當的批評。現在因敘述的方便，先批評內省法。

一、內省法(Introspection) 內省法又叫做主觀的觀察法，又叫做直接觀察法，本是心理學一個根本的研究法，因為觀察自己的精神現象和觀察人家的精神現象，結果總是把內省法做基礎。但近來反對的日多一日，其反對最甚的地方，就是因為以自己刻刻變化的精神狀態去觀察自己的精神狀態，任如何不會得到真相的。譬如憤怒的時候，你想去內省，很是困難；因為憤怒的時候，決不易觀察自己的憤怒到甚麼程度，等到怒氣消了之後，又無從觀察了。所以內省法始終得不到真相。但有一宗，我們的精神作用，不會瞬間便消滅了的，總可以繼續一些時候，憤怒中雖不能觀察，怒息了之後，可以訴之記憶再行觀察。因為訴之記憶而行觀察，不僅自己觀察為然，便是觀察一切自然現象，也莫不如此。觀察自然現象的時候；想同時觀察，同時記錄，是不可能的；若勉強行之，必致陷於謬誤；在這時候，仍然是靠記憶做幫助，將所記憶的盡行記錄，然後加以一番解釋。心理學上之內省，又何莫不然？所以內省并非不可能之事。祇是內省法有幾宗大缺憾：(一)內省法常不免把自己獨有的特質，誤認作一般人都有；不知道精神現象是各個人不同的，一個人獨有的精神現象，并不能代表一般人。認特殊的精神現象，有普遍的妥當性，這是內省法第一個缺憾。(二)內省之力，不到相當的年齡，便不發達。內省力不發達的時候，便不能行內省。所以說無論何人，都能行內省法，未免太早計，這是內省法第二個缺憾。(三)行內省法有許多困難的事情相伴而生。就是因為我們的精神，是不斷的活動的，所以難於觀察。並且在內省法，觀察的是這個心，被觀察的，也是這個心，一個心分作主客兩部，所以難得正確的觀察。這是內省法第三個缺憾。內省法既有三宗大缺憾，所以雖在心理學上佔了一個主要的地位，却仍然不能不靠別

種研究法幫助，因而有觀察法。觀察法的長處短處，隨後說明。

二、觀察法 (Observation) 觀察法又叫做客觀的觀察法又叫做間接觀察法，專觀察他人的精神現象。譬如就他人的容貌、態度、言語、動作等所表現於外部的表徵而行觀察，以求得他人的精神活動，都是這個方法，適用的範圍很廣。不僅就現在生存的人可以行這個方法，便是古人的精神狀態，都可由傳記、著書、逸話、筆蹟等去研究。以外或者由神話、風俗、習慣、歷史、藝術等考覈民族心理，進一步考察精神病者犯罪者的變態心理，以及兒童在發達過程中的精神，甚至於人類以外的動物的精神，都可由這個方法研求而得。祇是觀察法也有兩個大缺憾：(一)我們觀察事物，不僅是取皮相的狀態，爲單純受感的觀察，中間總免不了些自發的思考。就是說不單是對於事物注視凝集，有時還要對於事物全部之主要部分，特別注視凝集，其中就不免有多少辨別選擇之作用，而一切異同之點，事物之性狀與其比較，都由此產生。所以科學上所謂觀察，與自然的無注意的經驗不同，乃是供給已經精煉之研究的資料的，這麼一來觀察不純然是感受的東西，乃是雜有多少思考作用的東西。但觀察與成立觀察的事物之上之推理，不可混同。兩者雖難辨別，然觀察乃個個事物之表明，推理乃對於幾個事物，以理由與歸結之形式之聯想。因爲有這個差別，所以前者僅有把住原有事實之意識，後者則伴有支持原有事實之理由之意識。譬如見他人顏色蒼白，而謂爲營養不良，這便是觀察的範圍；如果說他是肺病，那便超於觀察，而屬之推理的範圍了。若把這個認作觀察的事項而說是確實的，那就不免二者混同之誤。因爲我們每易於以先入之見，不知不覺的去解釋事實，把他當作實際的觀察，所以往往生意外

之錯誤。(二)我們能觀察的東西很有限，像微細的事物，或是經過非常迅速的事象，或是由極微細的原因裏面所起的新事物，都是觀察所辦不到的。因爲有這些缺憾，所以近來爲增加觀察力而使之精確的緣故，因有望遠鏡、顯微鏡、驗溫器、濕度計等種種之發明。至於大規模的觀察，或是要多時日的觀察，那都是以觀察的結果之平均，來察知一般的傾向；這便不能不靠統計的方法。總之觀察法所能觀察的很有限，處處可以推見。有以上兩種大缺憾，所以觀察法不能不另覓助手。至於求觀察之擴張與精確，那便不能不求助於實驗法了。

三、實驗法(Experiment)　實驗法之應用，雖是最近的事，但在心理學研究法裏面却很佔重要的地位。實驗法本也不過是一種觀察法，但比觀察法，有幾種顯著的長處：(一)觀察法必定要等現象自然起來的時候才好用，倘若想觀察的時候，現象不起，那便不能繼續研究。實驗法恰好和這個相反，他可以任意引起某種現象去觀察，故有可以反覆行之的便宜。(二)實驗法因爲可以隨便變化精神現象，所以他的研究比單純的觀察，更是科學的。譬如研究痛覺的時候，如果單行觀察，不過是把已經嘗試過的感覺想起來，然後內省；若在實驗便不然。他必以針刺皮膚上一定點，等痛覺生出來的時候，再去研究。所以實驗比觀察更可得確實的結果。(三)實驗不像單純觀察，純重主觀，他是可以把同一的經驗試行在許多人上面；所以這種方法，可以繼續發見前人研究的事項或結論對不對，便隨時可以訂正。舉一個例來說明。譬如害羞的時候，面上發紅，這個不待實驗，單就日常經驗可以知之。但是在心理實驗室把精密的心理學上的機械實驗之後，知道血液循環起變化一宗事，不僅是害羞的時候爲然，就是平常的精神作用，也容易多少影響到血行之上，不過害羞時，變化特

別顯著而已。又有由實驗研究的結果，發見從前的觀察是錯的。譬如我們看字畫的時候，眼球隨之而動，那種動法，從前都認爲是以曲綫而動；又認一切什器的輪廓所以能夠給我們的快感，因爲是曲線，眼便是循這個曲線去動的。但自實驗的技術發達的結果，知道眼之運動，可以照寫眞那樣寫出來；後來研究日精，更決定眼決不是曲線狀的動，乃是直線狀時時變方向的動。因此曲線美的說明，爲不可能。這也可以見實驗比觀察更精的地方。由上三端，益可顯出實驗法的長處。但對於實驗法，也有不少倡異議的。(一)實驗的方法，只可施之於簡單的精神作用，不可施之於複雜的精神作用；若只顧合實驗的目的（不適用於實驗的便拋棄）把複雜的精神作用，分析爲許多要素而行實驗，未免實驗所得與本來的狀態相距太遠。(二)認實驗法爲重要者，以爲可盡代內省法行之，其實實驗法不過是補觀察的不足，換句話講，實驗乃是爲研究的便宜上稍加人工的一種觀察。所以實驗和觀察（包主觀客觀而言）都不可偏廢。(三)近年實驗的研究之進步，一般心理學者注重把精神作用爲量的研究，反對從前那種質的研究。量的研究是以心理學上之測定作根據，於是有謂不本於測定之量的研究便不算實驗那種說法。測定固非全然不可能，但任何精神作用，謂可由測定得到他的眞相。似把精神作用完全看作物質作用了。所以量的研究雖是發達，質的研究是否可棄，還是一個問題；況且精神作用能否用量的研究法，至今尙不少爭論。譬如說實驗法可以隨時喚起某種精神現象去觀察，要知道隨時喚起的精神現象，與本來自發的精神現象，很難相同。那又何能測得一個眞相出來呢？由以上三種非難，實驗法似也不是一種唯一的研究方法了。

這樣推論下來，無論是內省法，觀察法，實驗法，都不能有利而無弊，都不能以一種方法，解決心理學上全般的問題。近來的傾向，反對最力的，就是內省法。以爲太陳舊，不是一種科學的研究方法，其實內省法任你如何反對，他總不失根本的研究法的地位。所以有些人說，內省法之否定，等於心理學之自殺。反對內省法的最強的理由，除非否定意識，但意識究竟可不可以否定，恐怕這個問題，比內省法可不可以存在，還要難於解決。這個意識存否問題，在心理學上是一絕大問題，須作另篇討論。於今且把最近心理學家對於內省法的意見說說。迪傑納 (Titchner) 是對於內省法最有研究的一個人。他有一篇論文，叫做關於內省法研究之序說，把現代主要學者對於內省之議論，分類介紹，很可取來參考。現在簡單敍述幾種意見。像溫特他說實驗法之發達。乃由於科學的內省之可能。安修慈 (Anschutz) 稱內省爲直接原本的基礎。李博 (Ribot) 說很尊重客觀的觀察的人，也必稱內省爲心理學之基礎的研究法。瓦特 (Watt) 說使用別的科學的研究法固未嘗不可，但如果不用內省法，心理學便不能成立。斯道特 (Stout) 以爲在心理學，內省以外之材料很多，不用內省法或者也可以作成心理學，但關於直接的非假定的心的作用之知識，僅由內省法可以得到，所以心理學之直接材料，捨內省法無從覓得。麥特孤以爲凡客觀的方法，必自豫想內省的結果後才行得去，如果內省有分析的基礎底時候，他那種客觀的方法之結果，必然是有效而可利用的。此外像詹姆士，他是以內省法當作可常常信用的心理研究法。又像拉德 (Ladd)，他以爲內省法得正當的使用，心理學方有價值。合上面所記許多心理學者的意見看來，內省法爲心理研究上一個重要的方法，不難推見，祇是內省法決不是唯一的方法，這

除了賈德(Judd)桑戴克(Thorndike)尤其是瓦岑等少數學者之外，幾乎沒有不贊成這種意見的。內省法有許多制限。又有許多缺憾，這都是無可諱言的，祇是他得了觀察法和實驗法做幫助，結果或者也可以不至失敗。我們要知道心理學究竟注重的還是人類心理學，別種生物心理學的研究，不過是給一個補助知識；所以別種生物的研究，雖用不着內省法，而人類之心作用之研究，內省法却是萬不可不使用的。這麽一來，內省法雖爲最近心理學派所反對，結果恐怕比他種研究法還要穩固些了。

機能派心理學是最重綜合的研究法的，便是以內省的方法，研究成熟的意識狀態。像詹姆士心理學，處處喜歡求出心意之具體的狀態，所以最重內部經驗，他特重「適應」的道理，也是由特重具體的狀態來的。所以內省法在機能派心理學是最關緊要的。但實驗法也很注重，因爲他論意識狀態，最重那種狀態之生理的要件。所以實驗法在機能派心理學，也最注重的。構造派心理學，完全立足於實驗法上面，這恐怕任是何人。不會不承認的。像溫特研究感官知覺，是完全用實驗法去研究的。他這種實驗法，與其說重在說明精神生活之身體的基礎之任務，毋寧說重在利用實驗之方法上之任務。這由下面所述兩層，可以知道。(一)心理學雖至最近尚屬之哲學之中，但生理學是早已把實驗的方法發達起來了；在這點，生理學是對於心理學爲一種方法上之補助學科。(二)生理學所論的是物的生活現象，心理學所論的是意識過程的生活現象；生活現象既有物的方面和心的方面，便自然不能不問一問兩者關係如何？這種問題，在從前生理學心理學未嘗沒有論及，但結果總是兩者孤立，沒有十分的解決。由這點看來，實驗心理學，是不能與以充分解決的。這就因爲他的特

色在方法上，不在所處置之問題上。由上述兩層看來，可以知溫特的心理學，是特重實驗的方法。這不特溫特一人為然，凡在構造派心理學，都有這種傾向。但構造派雖重實驗法，亦復重內省。以實驗的內省做基礎，以實驗的外察做補助的補助，這點在迪傑納論述上很容易見到，因為迪傑納是很用意闡明構造派的主張的惟有行為派心理學他便全然換了一副面目。第一、因為他想把心理學當作一種自然科學來研究，完全脫了哲學的範圍，所以研究法不同。第二、因為否認意識，把表出外面的動作做研究的對象，所以研究法不同。他所特重的方法，便不像上面所述。他是最重觀察法，亦可名表出法 (Expressive Method)。只是表出法，也由行為派心理學者所見的行動的意義不同，便表出也未能一致。我如今先把幾個心理學者對於行為心理學之性質說說。像柏曾 (Bechtrew) 衛旺 (Verworn)，他從神經及腦髓之生理作用或機械作用研究行為之形狀，像安智爾，他從意識作用解釋行為之形狀；至於瓦岑及美法諸學者，所謂行為，既不受生理的解釋，亦不受意識的解釋，單設定人類及動機行為之形狀及變化而研究之，絕不認有再進一步之必要。這樣看來，行為心理學既有這許多相異的見解，那研究法自也未能一致；大抵像瓦岑不受生理解釋不受意識解釋一派，當然要算行為派之正宗；現在單就這派而論，他那種觀察法，是完全注重環境刺激的性質，及筋肉腺液所起的變化，以及那一種生理化學變化，便跟隨那一種刺激；瓦岑以極端行為派的立脚點，當然不能不極力在表出的方面去探求他所用的表出的方法，以言語表出法為最可重視，這當然是新心理學上之創舉，但結果也處處要借實驗法做幫助；便是內省法，雖為他所反對，但有時亦不免借用，像口報法 (Verbal Report)，便是叫他人

內省報告所感如何，這樣推論的結果無論是構造派，機能派，行爲派，都不過有特重那種研究法之不同，却沒有專用某種研究法，排斥其他研究法可以成功的。就各派的現狀論，可以圖明如次。

構造派　機能派　行爲派

實驗　內省　觀察

——關係深
——關係次深
------關係淺

三派有一個最顯著的不同點。構造派和機能派均假定有意識，行爲派則否定意識；構造派和機能派雖同假定意識，又同使用感覺、感情、知覺、情緒、意志等名辭，但有一不同點，機能派對於「全體之心作用」看作「過程」的意義，構造派則看作「內容」的意義，這是三派主要不同之點。至於研究法究以何者爲主，何者爲從，方爲正當的研究法，這是由於主觀的見解不同，未可一概而論，以余個人意見言之，仍以內省爲主，觀察及實驗爲從。至於三派心理學在他方面所生的影響，以何派爲最大，就余個人淺見，以爲就目前而論，無論在哲學、文學、宗教、藝術等，都以機能派所生的影響爲最大。我這篇講演，就止於此。

人格之眞詮

(在蘇州第二農業學校講演)

詹姆士把人分作三種：一機體的人，二社會的人，三理想的人。我以爲這三種人恰好形成三種人格：機體的人，形成生理上的人格；社會的人，形成倫理上的人格；理想的人，形成心理上的人格。生理上認爲有人格的人，必須生理的基礎十分健全發達否則如瘋癲白癡這一類受生理的缺陷制限的，只可名爲準人格者。倫理上認爲有人格的人，必須具有道德的品性和協助的精神；這在社會上的人格，法律上的人格，莫不如是；雖然解釋各有不同，但我認爲都在倫理的範圍以內。心理上認爲有人格的人，必須精神的活動以自我爲中心，而由中心的自我生意識的自覺和統一。我們同時具有三種人格，我們同時却不易具有三種完備的人格，尤其不易具有心理上完備的人格；我們日夜所當向前努力的，便是這心理上完備的人格之探求；換句話說，便是理想的人之探求。我們要到這個時候，才有眞正人格出現。

人格觀念，向來不甚明瞭。從西洋歷史看來，自羅馬法制定以後，人格觀念稍稍發達；其後基督教出現，人格觀念雖增一層的障蔽，却也多得一個反證；盧梭天賦人權說出世以後，人格觀念乃爲一大規模的發展；再後達爾文種源論出，人格觀念愈益明瞭，至於最近，社會組織大起變動，平民主義遍地宣揚，而人格觀念，遂發展至於極地；雖然已發展的人格，有屬之生理方面的，有屬之倫理方面的，有屬之心理方面的，但都不無相互的

關係和影響。其在未發展以前的人格，却不是無人格，乃是人格意識之朦朧。這在個人的一生，也是這樣。呱呱墮地的時候、生理上的人格，雖具雛形，而倫理上心理上的人格，却隱而未顯，這正是人格意識之朦朧狀態，其後各方面分途發達，進於圓滿的地步，生理上的人格，自不消說，即倫理上心理上的人格，亦莫不日見擴大；因爲各種人格都是互相關係互相影響的。祗是生理上的人格，既已進到極限，便無發達的可能；倫理上的人格，亦以傾欹於外的生活的緣故，不能盡量發展；惟心理上的人格，則由意力充實的結果，可以發展至無窮極。現在進一步論心理上的人格。

心理上的人格，以自我爲中心。自我爲身心活動統一的主體，有不可分割的單一性，又有不可變易的同一性，把這兩種性質做基礎，以努力追求自己所認定的理想；便是人格的表現。若失了不可分割的單一性，則爲人格之分裂；如同一意識同時營兩個作用，而兩個作用中間，並沒有甚麼聯絡；這叫做同時的二重人格。若失了不可變易的同一性，則爲人格之轉換：如同一的人格漸變爲相異的人格，甲人格突然變爲乙人格；這叫做繼續的二重人格。在意識失了自覺和統一的時候，便會發生這種現象。惟意識的自覺和統一，在精神活動所謂知情意之中完全以意志爲主宰；意志實在是人格成立之根源，那知與情都不過是輔助意志進於充實的副作用。意志裏面實在含有一種潛在的性能，這種潛在性能，非經強度的鍛鍊不易發現。我們遇着猛虎，便會越河而避；一個弱女子臨着絕險，也能懷其雛而遠颺，甚至踰牆鑽隙，平時所絕對不能做到的，這時也能做到；這都是潛在性能的顯現。所謂「陽氣所發金石爲開，」陽氣就指這種潛在的性能。我往昔遊泰山，曾發生一種

感想，就是大意力之養成；那泰山的雄壯偉大，都可以說是一種大意力的象徵。大意力實在是使我們人類強烈和昇進的唯一要件。由大意力可以含蓄幾種美德，而這幾種美德，却是人格裏面所缺一不可的。一活動力，活動爲創造必具的條件，我們要曉得世界的創造，都發端於這種活動力。二抵抗力，抵抗爲促進意志堅强的主要原素，我們的環境，都是抵抗的試金石，我們的生活，都是抵抗的報告書。三統一力，統一是維繫個性的一個關門，我們所以能取一條路向進發，不奔入歧途，就全憑這種統一力。四征服力，由征服而後可以同化，由同化而後可以顯示一種威權。這四種美德，都潛伏於大意力的裏面，所謂人格，卽此大意力之表徵。這是我遊泰山後的感想，曾經在鎮江講演一次，發表過這個意思。現在回想起來，所謂大意力，實在和潛在的性能沒有甚麼區別，非經一度熱烈的鍛鍊卽不易發現；既已發現，則其所表著於外面的行爲，必非常人所能推測；於是乎人格之尊嚴便從這處立定。這便是心理上的人格。現在爲探討人格的究竟，且舉幾種人格論者的學說來比較比較。

我現在所欲首先揭出的，爲康德的人格說。康德在他的倫理學上，認人格有意志的自由，完全依存自身的理性。理性以外，義務觀念以外，便無人格之存在。人格別具品位，與那些有代價的事物有區別；事物自身無價值，僅效用於別的事物的時候，才顯出他的價值，所以他的價值是可以把別的事物去替代的；人格不然，人格的存在，他的目的就在自身，不能把任何事物去替代。我們尊敬人格者，就因爲他是人格者便去尊敬，絕不是因他能爲別的事物的方便才去尊敬；所以人當行動的時候，須要看作萬人之模範萬世之軌則的行動去行

動。這是康德人格說的梗概。由這段看來，可以見康德如何尊重倫理上人格之價值。可惜他的解釋，全偏於形式而缺乏內容；即就形式的解釋觀之，所謂萬人之模範萬世之軌則的行動，不惟無以啓示人格之擴大，且轉以傷人格之尊嚴。這種說法，實在未能苟同。其次爲佛爾斯特(Förster)的人格說。佛氏把人格和個性分作兩方面說；他把人格看作精神的東西，個性看作感覺的東西，人格由內部的自立而成立，個性由外部的自立而成立；他以爲眞正人格，即伏於精神生活裏面，精神支配感覺和欲情的時候，則人格始發達；欲強其精神的支配力，須經一番苦戰，人格之能統一不能統一，全視這精神支配力的強弱以爲衡。惟人格發達，個性亦同時發達；而人格持統一的傾向，個性却常走入放散的傾向，因爲個性之發展，常易引起許多情欲，而使人爲外界的奴隸，所以個性必須由人格制馭。這是佛爾斯特人格說的梗概。佛氏把人格和個性分作兩面說，而謂人格屬之精神，個性屬之感覺，這也許別具一番見解；但我却根本不贊成這種說法。我以爲人格之本質，即個性之實現，離了個性便無人格可說；康德所謂人格不能替代，正以其爲個性故，而人格所以不致破裂，正以此能保持個性故，離了個性去談人格，則人格便空無一物了。再次爲布德(Budde)與林德(Linde) 的人格說。布德、林德爲現代人格教育學說裏面兩個重鎭。布德完全把倭伊鏗哲學做基礎，論述個人的價值及個性發展的必要。倭伊鏗特重超越自然的精神生活，所以布德的人格說，趨重理想的思潮，他以爲超越自然界之心的生活，有四種要素，就是宗教、科學、道德、美術四種，他把這四種要素當作人格的要件，而我們內部生活的無限，也於其中取求；我們生活內面，如果沒有無限的一個世界，那人格便不會發生，所以人生不可僅安住於現世界，而

須參加內部的新世界。這是布德人格說的梗概。至於林德，他曾舉四種要素當作人格的屬性：一，溫情、熱心、威動性；二，個性；三，自由、活動、製作力；四，堅忍、忠實、抵抗力。他對這四種要素中的個性，雖看得頗重，但絕對不主張偏重個性，幷有時對於偏重個性者加以抨擊，所以他說有人格的人就是順從的人的意思，便是對於客觀的秩序確信而且服從；一面服從外部的法規，一面保持自己的特質，這便是林德人格說的梗概。總覽兩家的主張，覺得都有不澈底的地方。布德以宗教、科學、道德、美術四種當作人格的要素，但其所論宗教、科學、道德、美術的內容，都出於一種奇異的邏輯，且所謂內生活之無限，亦過於空洞茫漠。林德則尤限於刺謬，試就論人格的人卽爲服從的人觀之，便知其論據薄弱；謂一面服從外部的法規，一面仍可保持自己的特質，寧非夢囈？所以我於兩家所論，都無所取。我所認爲闡明人格意義最圓滿的，便是尼采和伊傑訥(Itschner)的人格說。現在爲敍述之便，先論伊傑訥。

伊傑訥以爲欲闡明人格的本質，必先考察具體的人格。他於戰爭、藝術、宗教三方面舉出三種具體的人格，在戰爭方面，以拿破崙爲最有人格，因爲他確信己力之偉大，可以有支配世界之權能；在藝術方面，以瓦格訥(Wagner)爲最有人格，因爲他確信他有一種音樂的特性，可以調和聲音、創作，盡一切樂劇之能事；在宗教方面，以馬丁路德爲最有人格，因爲他確信他有一種反抗的意志，可以推倒敎會的威權。這三種人都是有自覺的人，都是能統一的人，所以能固守自己的特性，而卒成就一種大英雄、大藝術家、大宗教家。他們少時，便有與一般人的傾向相反對的特性：其後因受一般人的反抗，日在苦戰激鬬之中，苦戰激鬬的末日，便成功一種

偉人和天才，所以尼采說：「我們本是本能的在危險中求生命」就可見人格之不易取得了。於是可得人格確立之階段如左表：

特性	固守………	靜的………	品性
	繼續………	動的………	人格

即主張本來的特性而爲靜的固守者爲品性；主張本來的特性而爲動的繼續者爲人格。可知人格完全以特性爲基礎，擺脫一切時間空間的拘束，而走入自由的裏面，所以自由之實在，即人格之本質。這是伊傑訥人格說的梗概。我對於伊傑訥解釋人格之處，極表同意，我認他的識見，遠在布德、林德之上；惟對於人格的價值判斷，謂拿破崙全屬對於王冠之憧憬，基督乃出於神聖之愛之動機，似尚未觸到人格之眞髓；拿破崙和基督同是主張本來的特性而爲動的繼續者，我們固未易有所軒輊；我們祇可就其繼續之程度，判斷價值之高低，外此則失價值判斷之平衡。談至此使我不能不聯想尼采之權力意志說。尼采從權力意志推論人格，其識見又遠在伊傑訥之上。尼采以爲人格就是一種統治組織，權力意志雖以種種之力而活動，但有一特殊之力，可以征服其他許多之力以成功一種新創造那征服其他許多之力以成功一種新創造的時候，要有一種統治組織，那種統治組織便叫做人格。質言之，人格就是努力於征服與創造的一種權力意志。我們要完全了解尼采所謂人格，必要進一步了解尼采所謂個人。尼采以爲眞的個人，以發展個人的權力意志爲生命，其目的即在自身；如與社會遇，則進而爲社會之立法者支配者，隱立於社會的權力意志之焦點，故常居於最高統治的

地位。我們由此可知尼采的個人，卽個人的權力意志，所謂人格，卽個人的權力意志之放射與擴張。由這種說法，便可以彌補伊傑訥的缺憾，而人格的價值判斷，也不致失其平衡。現在且就我個人所見，略述一二。

我的人格觀，完全從生命表現出發。如何，叫生命？這非短文中所能說明；大體講來，生命以自我爲中樞，所謂生命表現，卽無異云自我表現？我的言語行事，我的處世接物，均須處處不喪掉自我。我在故我之生命在，我之生命在故萬有之生命在。生命就是一個無盡藏，換句話說，自我就是一個無盡藏，只須把他的本來面目表現出來，便是人格。如果正在表現的時候，忽然遇着障礙，那時我這種表現的努力，仍是繼續不懈，必須達到充分表現纔止，這便是圓滿的人格。倘若遇着障礙時，就因而軟化，不僅不能表現且因而喪失，這便是人格之破裂。我們充分表現的結果，得施一種影響於現在與未來，這便是人格之擴大。我們所施的影響，使現在或未來有所忌憚而不敢放肆，這便是人格之威權。我們充分表現的程度，自己認識，如孔子云：「天生德於余」；釋迦云：「天上天下，唯我獨尊」：基督云：「我乃神之子」，皆自己認識也，這便是人格之自覺。反之，一生努力之結果，只不過作了古人的一種奴隸，社會的一種機械，毫不自覺其本身之價值，這便是人格之墮落。推論至此，便知人格的價值判斷，要當以表現之度爲衡，而不至陷入於伊傑訥的缺憾了。

自我這個名詞，解釋很不一致。我所謂自我，卽我之意志；一切精神作用，都由意志統一。意志作用的結果，卽醞釀成一種特性；由這種特性保持的久暫，卽可定人格之高低。至高的人格，其特性至死不渝，哥德(Goethe)所描寫的浮士德(Faust)，由努力奮鬭的結果，雖他的肉體，爲惡魔麥菲斯脫弗勒士(Mephistoplieles)所

得，但他的生命，終爲神所拯救。這是何等光輝篤實的人格！可知特性的保持，須經一番絕大的努力；因爲我們的環境，隨時隨地都足以破壞特性而有餘；所以人格之修養以鍛鍊意志爲第一事，意力如果充實，人格便可以發展至無窮極，這便是我特重心理上的人格的本意。

懷疑與信仰

（在上海交通大學講演）

美國詹姆士提出信仰的意志(Will to believe)做他學說宣傳的標幟，英國羅素最近也提出懷疑的意志(Will to doubt)做他學說宣傳的標幟，以與詹姆士對抗；這兩個哲學家所走的路向雖有不同，而他們力求主張貫徹的勇氣却是一致，詹姆士注重宗教，當然不能不以信仰爲出發點，羅素推崇科學，當然不能不以懷疑爲出發點。科學和宗教可不可以兩立，便要問懷疑和信仰可不可以並存；所以科學和宗教之爭，骨子裏面便是懷疑和信仰之爭。我們進一步研究懷疑和信仰可不可以並存，便是解決科學和宗教可不可以兩立的一種方法。現在先講什麼是懷疑，再講什麼是信仰，最後講懷疑和信仰的關係。

懷疑(Doubt, Zweifel)是一種不安定的狀態。大抵認我們所得來的知識，都是些不正確的知識。就因爲知識都不過是由感覺給我們的一些刺激，並非事物的本身；既由刺激就不免生出許多錯誤，所以感覺是最靠不住的。希臘新懷疑學派安諾息底姆士(Aenesidemus)曾經舉出十個條件作感覺不確實的證明。一，感覺由動物而異；二，感覺由人而異；三，雖同此人又因時而異；四，由身體之狀態(主觀之變化)而異；五，由空間種

種之關係而異：六，感覺之中混有他物，無離他物而獨立存在之感覺；七，由外物分量構造之變化而異；八，由物之關係而異；九，由習慣而異；十，由臆見而異。這樣看來，由感覺得來的知識，果何從而抵於正確之域？因此有一派人以爲感覺既不能作知識上的證據，而我們的生活，又未能毫無所可否，於是事實上不得不祇求其蓋然；所謂蓋然者，乃認識確度之一種，而蓋然之度復有數段階，我們只求其蓋然之度較大的以施之於生活，便無往而不宜。這種論調，極爲新懷疑派所不滿，因爲蓋然論仍不過是一種獨斷論；所以新懷疑派的主張，以不下判斷爲主義，以往前研究爲方法。這種態度委實可取。無如我們處於人世之中，何能一切免除判斷：且試思不下判斷，如何能生活下去；而不下判斷的生活，又是如何一種生活。如云「白紙上寫黑字」這句話便有許多可疑之點，所謂白紙是那樣的一種白。所寫的黑字，又是那樣的一種黑，你所看的黑白，不必與我所看的黑白相同，你我所看的黑白，不必與第三者所看的黑白相同，這就可想見我們通常所說的黑白，實在內容非常含混，然不說出黑白，彼此何從得知，既指出黑白，便是一種判斷。又所云白紙，是怎樣的一種資料，怎樣的一種分量，我所感觸到的資料和分量，不必和你所感觸到的相同，而資料自身不能無變化，因之分量不能無增減，則共觸此紙，已非同紙，若不言紙，何能共喻，若以紙名，又屬判斷。由此類推，「白紙上寫黑字」一語，若廢去判斷，即不能立，所以我們生活上離了判斷，便生活不可能。新懷疑派知道這種困難不可免，結果仍不能不主張隨習慣、感性、及性慾而生活，復不能不與蓋然論相接近。所以懷疑也有一種程度，達到某程度，即當暫時休憩。我們要曉得懷疑乃是強迫觀念之一種，如任其強迫，則不能制止，不能制止的結果，便不免走入迷離惝怳一條

路上去，而成一種懷疑症(Zweifelsucht, Folie du doute)。如寫信付郵，明明發信時遍覽全紙無訛字，而既已發去，卽覺訛字滿紙。又如出門鍵戶，明明出門時各戶已全鎖閉，而足甫離庭，卽欲回身細加審視，至於再至於三。這都是懷疑症的徵象。由是以談，懷疑可以給我們的好處，懷疑也可以給我們的壞處，這完全要看我們利用如何而定。與懷疑相反的便是信仰，現在再論信仰。

信仰一語，照詹姆士所示，爲掃蕩一切理論的研究的不安之心的狀態，與懷疑恰立於正反對之地位，信仰(Belief, Glauben)爲確信(Certitude, Gewissheit) 或證信(Conviction, Uberzeugung) 之一種，而與知識稍異其趣。確信是對於事物得下正確的判斷的，屬於廣義的知識；確信之充分狀態爲證信，屬於狹義的知識；而信仰與知識雖互相關係，其範圍實有不同。信仰非印象之結果的一種表象，亦非概念之分析綜合及比較之結果的一種思維，更非快苦之感情，乃過去之全經驗之結果之意識一般的狀態，對於外來影響之自我反應的狀態。由是可知信仰之中，含有知的要素，也含有情意的要素。蓋基於吾人經驗之全體，與吾人意識的或無意識的所作成之宇宙觀及人生觀相調和。換句話說，信仰是完全出發於心理的，而知識則出發於數學的，論理的；信仰爲主觀的，而知識則爲客觀的；信仰不欲僅止於蓋然的(Probable, Wahrschelinlich)而必達到必然的(Real, Wahr)，知識亦欲達到必然的，而有時不能不退居於蓋然的。此信仰與知識不同之處。信仰旣具此性質，故每易於妄用，妄用之結果，則爲迷信 (Superstition, Aberglauben)。迷信者在可以憑依知識不必憑依信仰之時而亦欲憑依信仰之謂。迷信與信仰，在客觀批評者有時辨之甚晰，而在主觀者或爲成

見所蔽，不易辨認。由是導出兩結論：一，信仰基於人格之全體，在主觀的心理狀態中，不易辨別孰爲眞妄，故無由區分迷信與信仰；二，知識非萬能，自有一定之界限，在此界限以外卽在不可知的境界中，乃有信仰之必要。此中所示吾人之標準有三：一，當知識極明瞭時，吾人僅恃確信或證信；二，當知識僅能達到蓋然時，吾人方求確信或證信於信仰；三，當知識不止達到蓋然時，而亦求確信或證信於信仰，則爲迷信。惟迷信與信仰，亦不過是比較的區別，而非絕對的區別。信仰既由知識僅能達到蓋然時而起，而知識之進步又誰可限量？昨日知識達到蓋然的，安知今日不達到必然？則昨日認爲信仰的，今日已成爲迷信。由地動說望哥白尼(Kopernikus)以前之地心說，則地心說爲迷信，由地心說望從前以天象占人事之天文說，則前此之天文說又爲迷信。可知知識進步之結果，則知與無知之界限可以推移；知與無知之界限可以推移，則知識與信仰，信仰與迷信之界限也可以推移。由是可知迷信與信仰之區別，畢竟是一種比較的區別。信仰之問題，既關係於知識問題，而懷疑之問題，也莫不關係於知識問題，於是進一步論懷疑與信仰之關係。

懷疑的性質既如上述。從表面觀之，似懷疑與知識不能併存者，實則懷疑處處爲引進知識的階梯。今日科學發達的結果，何莫非由懷疑而來？科學多成立於假說，而假說不能不藉懷疑以入於實驗或入於進一步的假說。天文學上牛頓之引力說，宇宙學上康德及拉普勒士(Laplace)之星雲說，物理學上馬雅(Mayer)及黑爾姆鶴爾慈(Helmholtz)之勢力說，化學上道爾敦(Dalton)之原子說，光學上哈伊根士(Huyghens)之振動說，組織學上史來登(Schleiden)及史婉(Schwann)之細胞說，生物學上拉馬克及達爾文之系

統說等，何莫非藉懷疑而得多少的修正？單就牛頓之引力說而言。牛頓之引力法則，曾說質點是互相吸引的；然則各質點，假如表現在世界線(World-line, Welt-line)上，便要生歪斜，換句話說，質點的引力，可使空間和時間生「歪」(distortion)，而牛頓並沒顧到這種「歪」，愛因斯坦(Einstein)因懷疑牛頓引力法則之結果，遂發明其新引力法則，而說明這種「歪」之由來，比牛頓所說遂進步多了。雖未必處處可以實驗，却已成爲進一步的假說。由此類推，懷疑實在助我們的知識啟發不少。所以科學的出發點，不能不推「懷疑」。現在回頭再看信仰。我們提到信仰，便不能不聯想到宗教；宗教之成立，實推本於信仰。信仰分他力的信仰和自力的信仰兩種。前者代表基督教及佛教之淨土門，後者代表釋迦自悟之宗教及禪宗之宗教；前者爲絕對的憑依、絕對的信賴、所謂安心立命之意識狀態後者爲絕對的自由、絕對的解脫、所謂大悟正覺之意識狀態。然兩者雖有自力他力之不同，而求究竟證信(ultimate conviction)却是一致，卽詹姆士所謂掃蕩一切理論的研究的不安之心的狀態。宗教本爲鎮定吾人生活上之苦悶煩惱而設，而鎮定生活上之苦悶煩惱，計無出於導之於信仰一途；故凡在知識不能達到的部分，皆可藉此省却許多迷惑。所以宗教的出發點，不能不托「信仰」。合上二者觀之，懷疑與信仰均在過去造有長期間之歷史，固未易以一端而論定其得失。惟在一般的觀察，以爲懷疑與信仰二者離之則兩美，合之則兩傷，故科學與宗教的衝突，直延長了數千年。然平心而論，懷疑與信仰二者，固未必終無調和之理。懷疑與信仰之間題，皆不能離開知識問題，已如上述；而懷疑所能達到者，爲知識之蓋然性，信仰所能達到者，究亦不過爲知識之蓋然性。因爲愛因斯坦雖是由懷疑牛頓的引力說而發明相對論，

然相對論仍不過是一種蓋然的理法；詹姆士雖是極端推崇信仰，然亦不過出於一種想賭贏的心理；（詹姆士把信仰看作一種賭博，以爲不信仰的人，只是怕輸，因爲輸贏沒有把握，還是不賭爲妙；詹姆士不然，詹姆士以爲不賭那會贏，我只當作不會輸的，所以還是大膽向前去賭的好。）結果他的信仰的對象，仍不外是一種蓋然的理法。既雙方所達到的同爲蓋然的理法。則二者不期調和而自調和。由調和之結果，得使蓋然之度增大，而人生益知所遵循，不至兩有偏倚。并且就知識而論，懷疑實爲信仰的基礎，因爲懷疑爲認識的初階，既已明瞭認識，方可信仰堅強。反之，信仰亦爲懷疑之基礎，因爲離去信仰，則懷疑者與被懷疑者均失其立足點；如笛卡兒云：「我思故我在」（Cogito ergo sum），笛卡兒先信仰「我在」，故由「我在」之立足點以懷疑一切，否則懷疑便無根據。如此推論，可知懷疑與信仰，固兩相濟而兩不相妨。懷疑與信仰之爭既去，則科學與宗教之衝突，也不難和緩了。

有些人說，懷疑爲求思想之增進，信仰爲圖生活之安全，二者趨向不同，故永無接觸之機會。我以爲這種說法，自有是處。不過我認思想與生活不宜截爲兩事，我們思想到何處，生活便到何處，思想與生活，要成一整個的，那我們的人生，纔是合理的人生。所以文明人的信仰，應該比野蠻人的信仰堅強，因爲文明人思想早已啓發，不輕於置信，非同野蠻人所信的易被人攻破也。又信徒之懷疑，也應該比非信徒之懷疑堅強，因爲信徒的感情比較確定，一經置疑，卽鍥而不合，非同常人之疑信反復也。所以懷疑與信仰，處處都有密切交涉。

又有些人說，一部文明史完全爲一部懷疑與信仰之鬬爭史，中世紀以前泰半爲懷疑的空氣所瀰漫，一入

中世紀，則全爲信仰的空氣所彌漫，然至啓蒙時代而懷疑之風又盛，其後歷十八九世紀以至於今，懷疑信仰，遞爲盛衰，可見二者始終不易調和。我以爲這種說法，雖不爲無見，但我以爲與其說一部文明史爲一部懷疑與信仰之鬬爭史，毋寧說爲一部懷疑與信仰之演進史，因爲懷疑常與迷信鬬爭，却反與信仰演進。當天文學地質學之發明，而天堂地獄之說破，由種源論之產生，而創世紀之說破，是使吾人對於天文學、地質學、種源論等增一度新信仰，而減一度舊迷信。這便是懷疑與信仰演進之一個顯例。可見懷疑與信仰，如用得其當，固皆可以樹爲標幟，正不必對於詹姆士之信仰的意志與羅素之懷疑的意志而漫施其贊否。因爲他們主張的不同，正是他們的見解獨到之處。

教育與人生

（在上海滬江大學教育研究會講演）

年來國內學術界漸漸的注意到教育問題，近幾個月來更漸漸的注意到人生問題，這確實是學術界一種可喜的現象。但什麼叫教育？換句話說，教育之目的何在？什麼叫人生？換句話說，人生之目的何在？恐怕能夠明白答覆的，大約尙佔少數。最近更有談到教育與人生之關係問題的，但其間究竟是什麼一種關係，恐怕更少有人能夠說出其所以然，兄弟不揣冒昧，欲提出這幾個難題和諸位討論，現把這回講演，分作三項說：

一　教育之目的何在？

自來教育學家、心理學家、哲學家、文學家乃至社會學家、文化學家討論教育目的的，雖不乏其人，但能觸到

教育之中心問題的却是很少現在先敍述論教育目的的幾種主要學說，然後用淺見加一番批評。

(1)教育單在造就「人」，別無目的。(盧梭)

(2)教育以「完全」爲目的；但有兩种有以合理的完全爲目的的，如康德(Kant)，有以道德的完全爲目的的，如黑爾巴特(Herbart)，若柏拉圖(Plato)爲圖一切之圓滿完全，他的主眼全在美。

(3)教育以「發展」爲目的——在人類一切能力之諧和的發展，(培斯達洛齊 Pestalozi)

(4)教育以「幸福利益」爲目的。(巴塞都 Basedow，流之汎愛派)

(5)教育以「完全之生活」爲目的。(斯賓塞爾 Spencer)

(6)教育以「自己發展」爲目的 (黑智爾 Hegel 洛蓀克蘭慈 Rosenkranz 等)

(7)教育以「社會的命運」爲目的；如今日許多社會的教育學者，都是屬於這一派。但其中有以人類社會全體爲主眼之世界主義者，例如威爾曼(Willmann)一派之出於羅馬加特力教者及以國家國粹爲主眼之國家教育學者皆是。

(8)教育以「適應」爲目的。如近頃之巴特拉(Butler)霍冷(Horne)等皆是。

由上所列各種目的觀之，或着眼社會命運，或着眼道德，或着眼幸福利益，平心而論，都未能道出教育的神髓，我都無取。我所最服膺的就是盧梭的單在造就「人」別無目的一個意思。因爲照社會派所說，教育專爲社會發展，結果就不免把人當作社會發展的工具。照合理派所說，就不免以一概全而爲型式化，照道德派所說，

就不免重外輕內而爲機械化。這兩派的主張，就犯了輕蔑個性的毛病。照幸福利益派所說，就不免有所爲而爲；有所爲而爲，便傾斜於外，自己失了重心。照適應派和完全生活所說，就完全重在適應而失掉創造的精神。這幾派都中了功利主義的毒害，很不容易把我們的生活弄得安穩的。所以只有盧梭說的最好，老老實實的說，教育之目的，只在造就「人」。其次則培斯達洛齊也能闡明人的價值，他的心性開發主義，實在增進人的地位不少。人之所以爲人，畢竟非簡單數語所能闡發的；有了達爾文的種源論，而人與自然界的關係纔稍稍明白，有了斯賓塞爾的社會哲學，而人與人的關係纔稍稍明白，有了詹姆士的實用主義，而人的本身的意義和價值纔稍稍明白。人究竟要到何時纔能顯出他的本來面目，這不能不憑教育力以爲斷。所以教育之最終的目的，只在表現真「人」。但真「人」爲何，請在次節講明。

二　人生之目的何在？

人生問題到近代很惹起一般人的注意，其中有顯著的三個原因：一，物質觀的原因。十九世紀物質文明發達的結果，使我們的生活日日感着不安，好像事事都脫不了機械的圈套；於是不知不覺之中，使我們日陷於苦悶煩惱，冷淡凝滯，慘刻寡思。又因資本主義得勢，私有財產制度日見發達，社會上的組織日見其不自然，最顯著的便是貧富的懸隔，人民的生計因此困難達於極度，於是對於人生遂起一種疑念。自由身的貧苦望他人的安樂，以爲人生或係由於宿命。二，精神觀的原因。由上面所述的情形生了一種反動，以爲宿命說太無意思，而由知的發達的結果遂排去種種妄信妄念；又因一般人醉心於物質生活之故，遂極力提倡精神生活，這

時候對於人生之考慮，不似從前那樣單純的而且低度的，就是生活上感着貧困或壓迫，以爲這不是無因而至，必有所以招致貧困或壓迫的理由在裏面，便不斷的去探索這個理由。還有一層，這派人把精神看做萬能的，以爲凡事都可以把精神去支配，便一切問題都不難迎刃而解。三，物質上精神上過度發達的原因。人所以爲萬物之首出，就因爲人有和萬物不同的腦和手；但是由物質文明發達的結果，我們的手足都成爲機械化；不僅是手足，便是五官，都漸漸減了作用。眼所接的都是些精細或閃鑠一類的東西，於是目力就不及從前了；耳所接的都是些雜沓或霹靂一類的聲音，於是耳力又不及從前了；推而至於全身之構造，都莫不日見退化。至論到腦，那更退化加甚。神經過敏，不平懷疑的心念，日深一日；情緒渙漫，意志薄弱。訥爾導（Nordau）所陳述的變質者和「希斯特里亞」（Hysteria）患者幾種特徵，都一天一天的增多，這樣看來，人類所以成功人類的原靠腦和手，如今却將要淘汰在腦和手裏面。今後的情形雖未可測，然總不會向好的一方面走，却未嘗不可以預斷。況且據統計學家所報告，快要到地面不敷食物不足的日子了，人類終久逃不了滅亡，因此有一般人常起一種意外的恐慌。這三種原因確是惹起一般人注意人生問題的重要點。因此對於人生便有幾種不同的看法，而厭世觀樂天觀等就因之而產生。本來討論人生問題的，大概分三派：一派是厭世說(Pessimism)，一派是樂天說（Optimism）一派是改善說（Meliorism）。厭世說完全否定人生，以爲現世不過是些未掩埋的枯骨，絲毫不必留戀；像蘇格拉底、柏拉圖、基督、福祿特爾、盧梭、卡萊爾（Carlyle）、叔本華、哈特曼（Hartmann）一流人都是屬於這一派。樂天說完全肯定人生，以爲人世是充滿善和美的一個樂土；像希臘古代哲

學者黑拉克里特斯 (Heraclitus)、亞里斯多德等以及斯多噶派新柏拉圖派、笛卡兒、斯賓諾莎、康德、菲希特、謝林、黑智爾、詩來馬哈爾、帕爾遜 (Paulsen)、斯賓塞爾一流人，都是屬於這一派。改善說以爲前兩說都犯了走極端的毛病，如照樂天說，便不免流於放任，如照厭世說，又不免流於消沉，因起而折衷二說，爲人生立一正鵠。這在大多數學者都無異辭，用不着舉出代表者的名字。不過此派的創始，不能不推喬治愛里阿特 (George Eliot) 統上三大派觀之，無論那一派裏面，都包括不少相異的根據；雖在同派，而所根據的也不一致。譬如安塞姆 (Anselm) 由主意的見解講樂天；梭麥士、安葵奈斯 (Thomas Aquinas) 由主知的見解講樂天；叔本華、哈特曼由哲學的思索講厭世；霍布士由倫理的見地講厭世。由這些根據所形成的厭世觀樂天觀等，都可算是些解決「人生之謎」的鎖鑰；與上面所述由三個原因而產生的厭世觀樂天觀等，實在同爲對於人生問題增加不少的考證。人生觀經了這許多考證去推求，或許容易發見人生之眞諦；但我的意思，對於這幾種說法，都有不滿之點。因爲他們所講的，都是價值的問題，不是存在的問題，都是「不可不這樣」的問題，不是「本來是這樣」的問題。樂天觀厭世觀云云，乃是計算我們活在世間值得不值得的問題；這和柏林大學教授黎爾 (Riehl) 一類的見解不相出入。黎爾在所著現今之哲學內論人生觀之問題一文，完全不出這些「價值批判」的見解。但近來學者多不主是說，像倭伊鏗 (Eucken) 便另具一副眼光，不是這般狹隘。他以爲人生觀乃是理想上人類生活的性質；這種說法，較黎爾確勝一籌。不過我對於人生的看法，却另是一個出發點。我以爲我們赤裸裸的面目，只是盲目的生，換句話說，就是一種「生的衝動。」正和飛蛾撲燈一樣，飛蛾只顧

向燈光撲去，不管自己所受的影響如何，我們只是朝着「生」一條路子走去，不管作聖作狂，爲賢爲不肖，結果非達到表現「生的衝動」不止。英雄的征服慾，學者的知識慾，詩人的感情激昂，小孩子的遊戲衝動，老人的一息不懈，都莫不是這種「生的衝動」的結果。因爲我們赤裸裸的人生，原來如此。所以那些「價值批判」的說法，都是不中用的，論人生目的的，每喜作架空之論調，如快樂說，幸福說，名譽說，勳業說，道義說，功利說，自我說，愛他說，社會說，未來說等；其實何嘗是人生之本然。如果說人生有目的，那種目的必係一時的假設，如在滬江大學當學生時，便以在大學畢業爲目的，但畢業後則這種目的即消失，而他種目的又隨之而起，如此演進不已，直到蓋棺之日；但回想當初却是爲何。所以目的係一時的假設，而人生的衝動，乃人生之本然，這樣推論下去，可以知道我們人生本來無目的可說，而這樣無目的的人生，便是眞「人」的人生。眞人乃不受任何染汚之謂，所謂「本來無一物，何處惹塵埃」。在眞「人」上做教育工夫，那教育纔不失其眞價值。

三　教育與人生的關係

人生既是一任「生的衝動」，便不受任何羈勒，但事實上羈勒是免不掉的。就全能夠免掉，而我們的人生，豈可就此終止，於是不能不圖生之增進與生之綿延；換句話說，就是圖生之無限。生之增進，是想在空間方面圖生之無限，生之綿延，是想在時間方面圖生之無限。但無論時間空間，在現實的世界總是有限的。生之增進，達到某程度，便不免與外圍相衝突，或與內部生理的心理的精力之極限相矛盾；生之綿延，達到某程度，便不免爲生理的年限「死」所阻止。所以生之無限，常常與現實世界之有限相抵觸，我們的人生到這個時候，便不

能不變形。所謂變形，便如大石之下所生的草芽，無法伸出，只好婉轉委屈以求曲達旁通。生之無限就好比這根草芽，現實世界之有限就好比這塊大石，變形就如婉轉委屈以求曲達旁通；而此變形即道德宗教等等之所從出。道德爲調攝無限和有限的矛盾，乃使無限稍爲讓步，所謂消極的解決；如與外圍衝突，便立恭敬謙讓等德目，如內部發生矛盾，便立自重節制等德目；結果爲欲得到永遠之增進，故寧犧牲暫時之增進。宗教亦然，宗教爲道德無可如何之又一面，爲解決無限和有限之矛盾，形成一種精神狀態，導無限之綿延於超現實之世界，所以有種種變態及許多宗教的現象。又對於生之苦痛，亦歸之於超現實的關係，藉宗教的解決而予以慰藉，努力把我們內面所抱的無限圓滿之人生，都令其客觀化。於是生之無限，終究可以得到，推而至於道德宗教以外的現象，都可用這種功利的說法；把道德和宗教以及其他現象當作功利現象—變形—去說明，那生之無限，便無往而不可能。我們在這裏可以總括的說一說。生之無限，是我們本來的面目，也是我們不斷的欲求。這是第一境界。欲達到生之無限所須的功利現象，是爲第二境界。從這種功利現象更進化，把第一第二境界都忘却，使道德宗教等的威嚴可以獨立，好像是先天作用一般，是爲第三境界。這些道德宗教更和第一境界的生結合，是爲第四境界。而這第四境界，即又同時爲第一境界，由此循環演進，教育功用即便存於第二境界與第四境界當中。所謂功利現象，換句話說，所謂變形，就完全是這種教育的功用。我們的生活至此乃日益豐富，教育和人生的關係，至此纔明瞭眞切。由這種分析的說法，就知道我們人生直是本來如此—盲目的生，生之無限；—用不着厭世，也用不着樂天，完全離開了一切「價值批判」的見解；而教育之所以貢獻於人生，

也不煩言而喻了。

以上三項，均已講明，因爲諸位於教育學術，研究有素，故不敢以膚淺泛常之語相餉。今日所講，在拙著教育哲學中也稍稍說過，盼望諸位加以指正或批評！

佛學與人生

（在上海商科大學佛學研究會講演）

今天承貴會招請講演，得與諸君有商量佛學的機會，榮幸何加。佛學在我國歷史雖久，但在最近幾年內，可就愈提倡而愈失其眞面目了。近來無論那一省，都漸漸有佛學研究會佛教講演會的設立，并且人人口頭上都會連上幾個「眞如」「涅槃」等等名詞，尤其是那些萬惡的軍人，也都有歸依佛法的傾向，這何嘗不是一種可喜的現象；其實佛法經這麼一熱鬧，倒弄糟了。他們所談的佛法，所提倡的佛法，所歸依的佛法，簡直不是那麼一回事。他們心目中的眞如、涅槃等等，也完全是些杜撰的東西。更可笑的，近來新文化大搖大擺之時，他們恐怕佛法站不住脚，於是拿着「眞如」「涅槃」等等名詞，牽強附會到新文化上去，想藉此機會和新文化並駕齊驅；你看這種用心，何等可笑！因爲他們第一是找不淸楚究竟甚麼是佛法的眞面目，第二是幷佛學和佛教的區別，也未暇留意及之。試問這樣踉踉蹌蹌的去湊熱鬧，佛法焉得不糟。我雖是頗曉得此中情形，但我於佛學却是外行。去歲我在南京支那內學院和歐陽竟無先生談到此層，很想有個機會把那些瞎湊熱鬧的地方揭破揭破，并且提出一點由歐陽先生得來的眞佛法；今日可謂適逢其會。所以我今天到貴會講演，比到他處

講演尤其興致濃厚些。

有些人以爲提倡佛學，是於現在的中國不相宜的，是與現在急需提倡的科學相抵觸的，其實在我看來，都是些不明佛學內容的外行話。我以爲佛學的提倡，不特對於科學毫無抵觸之處，而且能使科學的方法上，加一層精密，科學的分類上，加一層正確，科學的效用上，加一層保證。這無須大家客氣，也不用大家辯爭，有佛學具在，設使我所認定的佛學終有昌明之一日，便自然會顯示他那種特殊的功用。還有一層，我國目下宜急於提倡科學，固是天經地義，但對於提倡科學的熱望，在眞懂得佛學的人，不會比從事科學的人熱度減少；因爲佛學裏面正有不少碰到科學上的問題而不能愉快解釋的地方，所以更切望科學昌明，以助他們一臂之力。事固有看似相反而實相成的，我們又安能預定其結果？如果佛學眞有價值，那就科學縱在大吹大擂之下，佛學仍可以從容從後台出演。我這段話的本意，是在表明學術昌明的時候，無論對於何種學術，只看那種學術本身的價值，不宜以人意而作左右袒，這纔是提倡學術的正當態度。我因爲這段話頗關重要，故在講演「佛學與人生」之前，插說幾句，以後專講本題。

佛學與人生這個題目，認眞說起來，要把他當作一部書講；今日因時間關係，只能講個大概，并且只能就各方面最共通的地方說一說。我今年在山東講演人生哲學，其中有一節專論佛法的人生觀的，今日只好參照那篇說說佛學與人生的大意。佛家的思想全由人生發端，要談到他的人生，須要看他對於人生如何解釋。佛學全用一種分析的方法，解釋一切。什麼叫做「人」，又什麼叫做「生」，一分析了便看不出實實在在的「人」在

那裏，也找不着實實在在的「生」在那裏。我們平常都執死了有這麼一回事，而後有開拓「人生」種種的說話，到此時都不免失掉根據了。然而生起那樣的執着，也非毫無原因；說沒有「人」，却有使我們執着爲「人」的種種相貌，說沒有「生」，却有使我們執着爲「生」的種種相貌，這種種相貌，究竟是些什麼東西呢？這便是生滅不停又如幻不實的法相。待我分條講明。

爲甚麼說沒有「人」但有相貌呢？所謂人，乃是對於非人的一種分別，自覺是人，又是我和我所（屬我所有的意思）的一種分別，其中主宰一切的乃在於「我」。「我」是什麼？將構成「我」的東西一一拆散了，無非是各部分的身體，各部分的心思，以至各方面相關係的精神事實，何處尋出個「我」來？分開了固沒有「我」，合了起來也沒有我，不過有互相關係的身體心思共同合作的一種相貌而已。凡有自性，不從他物湊合的東西，乃是實實在在的東西，而所謂「我」，不過是這樣這樣湊合的一個名詞，其爲不實可知。這一層是推人而至於法，假說人空有法有。如進一步論到法，法也待着種種因緣而後起，也沒有自性，沒有實體，於是法又成了湊合的一個名詞。這一層是推法而至於相，假說法空而相有。至論到相，那是瞬息全非，一刹那生，一刹那滅，流轉不息，變化無端，有如流水，要指何部分爲何地之水，竟不可得。這樣的相，都是幻起，非有實物可指，故說相亦假有。

爲甚麼說沒有「生」但有相貌呢？人生的事實，分析開來也是一分一分的法，法又是假有的相，相本來「實有的生活，是無處安足的。我們「生」的種種，結果都落在種種的相裏面，相并不限定表示在外面的，卽隱在內面的，也有隱在內面的一種相。我們看見天明，有一種天明的相，我們不看見的黑暗，也有一種黑暗的相，我們

把意思發表在言語，有一種言語的相，我們把意思隱藏在腦中，也有一種隱藏的相。與稚暉先生所說的黑漆一團，就有黑漆一團的相，日人吉田靜致所說的同圓異中心，就有同圓異中心的相，所以我們「生」的種種，結果只不過是種種相貌。但相是幻有，而其爲幻決不是無中生有，幻正有幻的條理，就是受一定因果律的支配。有因必有果，無因則無果，於是幻相大有可言。因並不是死的，因只是一種功能。——唯識家也稱作種子——如果功能永久是一樣，則永久應有他結果的現象起來，但其實不然，可知他是刻刻變化生滅的。如果有了結果的現象，而功能便沒有了，則那樣現象仍是無因而生。（因他只存在的一剎那可說得是生，在以前和以後都沒有的。）所以現象存在的當時，功能也存在，所謂因果同時。功能既不因生結果而斷絕，也不因生了而斷絕，所以向後仍繼續存在。但功能何以會變化到生結果的一步，又何以結果不常生，這就是有外緣的關係。一切法都不是單獨存在的，則其發見必待其他的容順幫助，這都是增上的功能。那些增上的又各待其他的增上，所以仍有其變化。如此變化的因緣，而使一切法相不常不斷，而其間又爲有條有理的開展，這就是一般「人生」的執着所由起。其實則相續的幻相而已。

在此處有一層須明白，就是幻相相續有待因緣。這因緣決不是自然的湊合，也決不是受着自由意志的支配，乃是法相的必然。因着因緣生果相續的法則而爲必然的。佛家也叫做「法爾如是」。因那樣的法，就是那樣的相。因那樣的原因，就起那樣的相，有那樣的因，又爲了以後的因緣而起相續的相。有了一個執字，而一切相續的相，脫不了迷惘苦惱，有了一個覺字，而相續的相，又到處是光明無礙。所謂執，所謂覺，又各自有其因緣。故

一切法相都無主宰。

在此處還有一層須明白。依着因緣生果法則（佛家術語爲緣生覺理）的一切法相，正各有其系統，一絲不亂。因爲相的存在，是被分別的結果。沒有能分別的事，則有無此相，何從得知？然而相宛然是幻有的，這是賴一種分別的功能而存。但功能何嘗不是幻，何嘗不有相，又何嘗不被其他分別功能所分別；所以可說在一切幻有的法相裏，法爾有這兩部分，一部是能分別的，一部是被分別的，兩部不離而相續，故各有其系統不亂。那能分別的部分便是識，一切不離識而生，故說唯識。因唯識而法相井然。

因世間只有相並無實人實法，所以佛家說不應爲迷惘的幻生活；因法相的有條理有系統，所以又說應爲覺悟的幻生活。同是一樣的幻，何以一種不應主張，一種轉宜主張呢？因爲迷惘的幻生活，是昧幻爲實，明明是一種騙局，他却信以爲眞。所以處處都受束縛，處處都是苦惱。正如春蠶作繭自縛一般。至於覺悟的幻生活便不然，知幻爲幻，而任運以盡其幻之用，處處是光明大道，正如看活動影戲一般。講到此處，可知佛家分人生的途向爲二，一種是迷惘的，也可說是流轉的，一種是覺悟的，也可說是還滅的，流轉不外於輪迴，而還滅終歸於涅槃。

輪迴是因果法則必然的現象，是在一切法相的因緣裏很有勢力的一種緣，叫做業。因爲業是改變種種法相開展的方向的。他的勢力足以撼動其他功能，使他們現起結果，他或者是善，則凡和善的性類有關係的一切法相都藉着他的助力而逐漸現起，他如果是惡，則凡和惡相隨順的諸法相也能以次顯起，因這一顯起的

緣故，又種下了以後的種子。功能是不磨滅的，因業的招感而使他們有不斷的現起，業雖不一一法都去招感，他却能招感一切法相的總系統，因他的力而一切法相的系統總在一定的位置中。而由業所顯起的人天鬼，就在這些位置上常常一期一期的反覆實現，這就叫輪迴。其實業也沒有實體，也不會常住，但功能因緣的法則上有如此一種現象，如此一種公例，遂使功能生果有一定的軌道。

再說涅槃。涅槃是幻的實性，却不是「虛無」「滅絕」，幻便幻了，有何實性可言？但幻祇是相，而相必有依，就是空華的幻象也須依着太空。所以一切幻相，都各有其所依。於是假說爲「法性」，又有時也說爲「眞如」，以這是幻相所依，所以說是不幻，這祇是遮詞，究竟那是眞是如，是安不上名詞的，也不容想像的。佛家全副的精神，佛學全般的精義，只是一個「遮」字，而「遮」卽寓表於其中，由法相的幻看出法性的不幻。覺悟的生活，必須到這一步，覺悟了法性，而後知法相，而後知用幻而不爲幻所困，什麼病都去了。

由迷惘如何走到覺悟，這全憑一點自覺，一點信心，能自覺方知對於人生苦惱而力求解脫，能信方有實事求是的精神，反此則欲免去苦惱而苦惱愈甚。但人間世固有不少具此自覺與信心者，所以推到一切法相的能力裏面本有有漏無漏兩方面，有漏是夾着苦惱的，無漏是不夾着苦惱的。關於這上面的話，說來甚長，暫不具引。

佛一代說教，都是以涅槃爲指歸。從前的人講錯了，佛教徒一部分也講錯了，以爲涅槃是「廢滅」，是「寂無」，什麼束縛什麼苦惱；到此都絕滅了根株，枯木寒灰，連木也化爲煙，灰也化爲塵，什麼事都沒有了，實則何嘗如

是佛教人以涅槃不過證得法性常住，便知法相如幻，而後有事可做，而後纔能做事，而後不做冤枉事。所以佛的無盡功德，就從涅槃而來。不過衆生的根性，有種種的分別，就是那一一系統的功能的堪任性各有差別，對於這涅槃的證得而後的境界也不同，對於證得涅槃所用的工夫也不同。所以又有三乘的區別。

聲聞乘的衆生因聞聲教而悟道，緣覺乘獨自靜觀而悟道，他們祇知自利自覺，惟有菩薩乘（也說佛乘）自悟悟他，並行不悖，求得一切智智，無所不知，也就六度（施戒勤忍禪慧）萬行，無所不行。最緊要的一件事，是在發菩提心，求無上菩提（覺）之心；并還不退這種發心，以這發心不退爲據，則事事皆爲菩提行；不必改現在社會的組織，不必削除鬚髮，而無害其行菩提之行。一切人事無不可行。但以存菩提心爲限，這是何等圓滿周遍的說法呢！但因爲一切系統的一切法，都是有關係的，所以一系統的生活必有關係於其他系統，更必以其他系統之生活改正，爲自己生活改正之一條件。以是菩薩對於一切衆生，不自覺有大悲之心，而他的行事，總是視人如己。佛法的人生，乃是這樣的一種生活。關於這上面的話，今日爲時間所限，不能詳說。歐陽竟無先生不久當來滬，我嘗介紹到此地講演一次，那就諸位研究佛學的熱望，不難圓滿達到了。

哲學與人生

（在上海神州女學講演）

我一向在這裏講述美學，今天程先生要我講講這個題目，我因爲諸君對於哲學研究的興會不淺，便欣然

允諾。不過這個題目，看似容易，實在講起來，所謂哲學，倒不能不先將哲學概念的變遷講個大略，否則便不易講明哲學與人生的關係。但講到哲學概念的變遷，便不能不作一種哲學史的考察。哲學概念的確立，本來是極難的事。這就因爲哲學的研究範圍太廣泛，而其研究的對象又復不確定，所以想對於哲學下一個確切的定義，幾乎是不可能的事。哲學的概念從古代到近代，大概可以分作三個傾向來說：一，根本的傾向；二，總合的傾向；三，特殊的傾向。當柏拉圖分哲學爲廣狹二種概念：廣義的概念在「知識之獲得」，狹義的概念，在「以哲學者爲常住者或爲永久不變之認識者」。亞里斯多德的見解亦與此同，謂哲學以探究事物之原因及原理爲職志，因指形而上學爲「第一哲學」，物理學爲「第二哲學」；其時所謂根本的傾向與總合的傾向，尚未分明，故一面以「一切科學的認識」之總合爲重，一面又特重做此等認識基礎的所謂根本原理之學。但到了近代，情勢便不同了。一方面哲學與神學獨立，他方面特殊科學又與哲學分離，於是哲學的概念，分途發展，遂成了鼎立而三之勢。注重根本的傾向的，大抵沿襲希臘哲學之故智，對於特殊科學而極力闡明根本原理之學。歐洲大陸派的哲學者，多屬於此派。如來布尼玆以哲學爲「一般學」(Scientia universalis)，謂專屬於「知識的研究」(studium sapientiae)；而同時把哲學比做一顆樹木，所謂原理之學的那種形而上學比做根株，其特殊的範圍都比做枝葉。菲希特的見解亦與此相近。他把哲學叫做「知識學」(Wissenschaftslehre)。不過他比來布尼玆更進一步，他不僅把哲學當作一般學，他幷把牠當作一切知識的起源。於是到了黑智爾，在形式上，爲「對象之思維的考察」(denkende Betrachtung der Gegenschaft)，在內容上，即爲「絕對之學」

(Wissenschaft des Absoluten)。因此哲學全走了概念的思考一條路子，而與經驗的認識全爲絕緣。這派後來雖大受攻擊，但其餘緒至今尚有游伯爾威（Ueberweg）一派人倡導。注重總合的傾向的，也是出發於希臘哲學，不過這派到近代才佔有一部分勢力。黑爾巴特以爲哲學的職分，只在除去概念的矛盾。因此他下哲學的定義，就叫做「概念之改造」(Bearbeitung des Begriffe)。此派注重特殊科學，與黑智爾一派專重概念的思考者全相反。其後經溫特之修正，此種傾向愈益明瞭。溫特以爲哲學的職分，就在由特殊科學的認識，組成一不相矛盾之體系。其他如孔特的「人類概念之一般體系」(le système général des conceptions humaines)，斯賓塞爾的「完全統一的知識」(Completely-unified Knowledge)，帕爾遜的「科學的認識之總體」(Inbegriff wissenschaftlicher Erkentnis)，莫不屬於此傾向。此派的特徵，是不把哲學當作科學的根本，而把科學當作哲學的出發點。所以認科學的認識之總合與統一爲哲學之本分。注重特殊的傾向的，乃是想把哲學的問題制限到特殊的範圍裏面，屬於最近代之事。此種傾向，在英國經驗派哲學者如洛克、謙謨等之排斥形上學的研究，而以哲學之問題專限制在認識論及倫理學之範圍內之時，已具端倪。但彼時尙不十分顯明，直到最近，而哲學之特殊範圍始益顯著。如邊訥克(Beneke)李普士(Lipps)以哲學爲心理學及「內部經驗之學」(Wissenschaft von inneren Erfahrung)，與自然科學相對立；荷恩(Cohen)、黎爾(Reihl)等以哲學爲「認識之學及批判」(Wissenschaft und Kritik der Erkentnis)與形上學相對立；此外如維因德爾班(Windelband)等以哲學爲「善論」(Güterlehre)或爲「普遍妥當之價值學」

(Lehre von den allgemeingültigen Werthen)，皆欲將哲學劃定一特殊範圍而與他種科學相對立。所以這些人都可歸入第三傾向。這三個傾向既已講述大略，我們可以看出哲學概念的變遷，有由於時代不同與哲學者的氣質不同之處。既哲學概念因時與人而變遷，那就哲學與人生的關係，也不能不因時與人而異。照根本的傾向一派所說，人生不過是「絕對」的一個反影「概念」的一種形式，絕無意義與價值可言。照總合的傾向一派所說，人生雖附於科學稍稍與哲學發生交涉，但常爲總合的體系所掩，致人生不易受到哲學親切的指導。惟照特殊的傾向一派所說，人生始在哲學上佔重要之位置；而哲學所攻究，亦漸有離開人生別無內容可言之勢。由上三者觀之，可知哲學概念之變遷與人生問題相關最切。哲學概念之不易確立，在十九世紀中葉爲特著，其時雖頗知注重人生問題，但一向看重的所謂認識論實在論等，仍然不能不佔哲學研究的正當範圍。直到二十世紀以後，才把人生問題當作哲學的中心問題；而認識論實在論等雖亦認其存在，但用意完全與前相反。蓋認認識論實在論等皆爲闡明人生眞義而設，離去人生則認識論實在論早爲無用之廢物。此爲現代哲學上的根本精神。我們要到此時，纔好講到哲學與人生，纔能講明哲學與人生的關係。

我們現在想找出代表現代哲學上的根本精神的，當然不能不首推詹姆士一派的實用主義與席勒的人本主義；此外像英美的新實在論，桑達雅拿（Santayana）一派的批評的實在論，德法諸國的主意說，與夫一切以生爲本位的諸哲學，都是爲着反對從前哲學上的主知說和觀念論而起，大部分也可以代表這種根本精神。詹姆士一派的實用主義，可以說是專爲講明「哲學與人生」的一種哲學。現在先講講他的眞理相對觀。

所謂眞理相對者，就是說眞理不是死的，眞理也和別的東西一樣可以進步發達，就是要看牠對於人生的效用如何，換句話說，人生便是眞理的尺度。他這種眞理說，乃是對於歷來的唯理論及普通的經驗論作一種不平之鳴。唯理論以爲眞理是永久不變的，是由「人類之認識與實行」遊離的一種東西，純然屬於客觀的存在。他這種說法，最大的短處，便是誤解眞理之性質。試問眞理與人生不生交涉，則眞理與非眞理之標準如何而定？於是唯理論者提出數說以爲解答：一，「眞理者不含有任何矛盾者也」；這種解答，很不易使人滿意，因爲實際上矛盾總免不掉的。二，「眞理者最明瞭精確者也」；（如笛卡兒）這種解答，更屬空泛，因爲明瞭精確，不易找到一個標準。三，「眞理者自明（self-evidence）者也」（如斯賓挪莎）這種解答亦嫌廣漠不着邊際。所以唯理論的眞理說，極爲實用主義者所排斥。至普通的經驗論者之眞理說，亦有不完全之點。彼輩之主張，以爲吾人之知識與實在相一致或相應，於是有所謂相應說（correspondence-theory），謂知識與客觀的實在相應者卽爲眞理，否則爲非眞理。但這完全是出於一種觀察之錯誤。我們平常以爲主觀內的事常覺得不明瞭，客觀世界的一切現象，因爲表現在外面，倒很覺得明瞭，其實這種觀察，完全與事實不相應。我們主觀內的事，可以自己去省察，倒很明瞭；但論到客觀的實在，我們確沒有知道那實在眞相的權利；我們所知道的，不過是一種蓋然的東西。平時對於客觀的實在以爲是得到一種正確的知識，其實都不過是自己所認定的正確，究竟客觀的實在是否照依我們所認識的正確，這是永遠不可解決的問題。所以說知識與實在相應，乃是我們理想上的相應。正如謙謨所說眞理乃爲吾人主觀內之觀念與觀念相一致。是則相應說不能取爲眞理之證明，

於此可見。所以實用主義者對於這派的眞理說亦加以排斥。實用主義對於兩說既都無所取，然則吾人判斷眞理非眞理之標準，果於何處求之？於是詹姆士提出實用本位的眞理論。所謂實用本位的眞理論者，乃以實用爲決定眞理之最後的標準，換句話說，就是一切以「有用的結果」(useful consequence) 爲準則。故凡產出有用的結果的知識概爲眞理，產出有害的結果的知識概爲非眞理。由是眞理完全成了一種價值。現時有現時的眞理，古代有古代的眞理，東方有東方的眞理，西方有西方的眞理，眞理一以人生的實用爲歸。實用主義這種眞理的決定法，乃完全採自自然科學的決定法；自然科學的證明，以能生一定的結果爲眞實，否則爲非眞實，詹姆士卽用此法以評衡哲學上之諸問題。故對於唯心論唯物論之批評，與對於有神論無神論之批評，莫不採用此法。這是詹姆士眞理觀的一般。再講他的根本經驗論。講明此處，而哲學和人生的關係，乃益瞭然。由上面所示，眞理不過是一種實用，換句話說，眞理就不過是日常生活之一分子；但生活却便是經驗之全體。故眞理相對觀不啻以哲學爲經驗中之一過程。哲學既具有這種性質，則對於前此經驗之解釋，不得不加以訂正。前此經驗之解釋，或以經驗爲不正確的知識之根源，或謂經驗以外別無所謂認識的手段。詹姆士的經驗論，兩無所取，而其說自與後者爲近。本來經驗一語，意義極不明瞭。雖號稱模範的經驗論者如英國洛克所解釋，亦不能使人滿意。洛克認有內外兩面之經驗，內面之經驗與反對論者所謂理想幾完全相同，外面之經驗則純屬感覺，感覺照普通所解釋，全是一些斷片的印象，不能生知識。故非一感覺與他感覺相結合，或成本體與屬性之關係，或成原因結果之關係，則不能了解。換句話說，非感覺當中確有一種結合作用，則其結合

都不過是假定的結合此謙謨之懷疑說所由生。這可說是經驗論的一種致命傷。詹姆士的經驗論；便完全與此相反。他認為經驗中就早已具備完全結合的要素。凡以感覺為個個分離之印象的，都不足說明眞的經驗。實際之感覺，乃前後相連續，故其結合作用早已備具。如「書在棹上」一經驗中，「書」與「棹」固然是經驗內的事，但「在」與「上」也是經驗內的事。要是這種徹底的解釋，那經驗的意味才圓滿。又須知道，經驗的解釋，不僅限於知識方面，經驗的最大要素，乃在與生活全體相結合。故經驗不重在知而重在行。由是可知哲學非純粹知識的產物，乃為生活作用之一部分。哲學者也是一個生物，和一切生物一樣，適應環境而營適當之生活作用。也由種種行動，試驗出許多錯誤，以養成正當之習慣。結果知識完全做了實行的一種工具。而哲學乃成為人類情意的要求。人類情意多一度要求，哲學即多一番改造。要求無已時，改造亦無已時。宇宙與人生，皆由此情意的要求而日進於完成之域，換句話說，宇宙與人生，皆由經驗之增加而日進於完成之域。此正詹姆士根本經驗論之精神。詹姆士所謂宇宙觀之柔靭性 (flexibility)，即存於此。由詹姆士哲學的精神，可以見哲學與人生關係之密切。他如杜威之工具主義，席勒之人本主義，也無非是闡明這種關係。惟此種主張，有過重實用過重客觀的結果之處，不免陷於一種偏狹的態度。所以又有新實在論及以生為本位的諸哲學以救其弊。惟關於闡明哲學與人生之點，究不如實用主義之親切有味。現在因為關於這方面乾燥無味的話說了太多，所以省掉不談。且就人生方面觀察觀察，那哲學與人生的關係，益發可以瞭然了。

由上面所述，可知哲學概念之變遷，乃由普遍的傾向走入特殊的傾向。但在人生方面便不然；人生乃由特

殊的傾向走入普遍的傾向。人生原與動物的生活無甚差別，但由遞演遞進的結果，遂由圖騰社會進入宗法社會，再由宗法社會進入國家社會（亦稱軍國社會）現在乃有由國家社會進入國際社會之勢。可知人類的生活，完全是由特殊的傾向走入普遍的傾向。人類不能自外於倫理，由是講倫理學者由個人的倫理學而家族的倫理學，由家族的倫理學而社交的倫理學，由社交的倫理學而國家的倫理學，由國家的倫理學而世界的倫理學，由世界的倫理學而萬有的倫理學。可知人類的理想也完全是由特殊的傾向走入普遍的傾向。我們如果不甘於與鳥獸同羣，與草木同腐，我們如果不甘於作一種行尸走肉，便自然會自問自我：我何以產生，我在宇宙間有怎樣的一種價值；我和人及物有怎樣的一種關係，如果連續不斷的這樣發問，便自然會由特殊的我想到普遍的我，由較小的普遍的我想到較大的普遍的我。正如倭伊鏗所說的由自然生活伸張到人類的精神生活，更發展到宇宙的精神生活。所謂人生之基礎，即此宇宙人生之大理想，由此宇宙理想乃有眞正人生之出現。爲保持自然的生命，不得不吸收自然物，爲建設眞正之人生，不得不吸收宇宙的精神。由是宇宙與人生打成一片，自我即宇宙，宇宙即自我，而人生的歸趨，乃完全由特殊的傾向走入普遍的傾向。但我們人類何以歸結到這種傾向呢？這是由於一種哲學的精神之鞭策，使我們不能不最後走到這步。至此更可想見哲學與人生關係之密切了。

合上所述，可知哲學是由普遍的傾向走入特殊的傾向的，人生是由特殊的傾向走入普遍的傾向的。然則又何以說哲學因人生而益傾向於特殊，人生因哲學而益傾向於普遍呢？這是因爲哲學本以普遍爲精神，但

研究之方法，不能不從特殊出發，否則易陷於空想獨斷之弊；人生本以特殊爲精神，但理想之所寄，不能不以普遍爲歸，否則又與鳥獸草木何別。故人生愈向上，則培養於哲學的精神者必愈多；哲學愈闡明，則借證於人生的事實者必愈廣。德國爲純理論的出產地，可謂最富於哲學的精神者，故其人生太半偏重哲學的人生；英國爲經驗論的出產地，可謂最留心人生的事實者，故其哲學太半特重人生的哲學。二者固各有其獨到之處，但其偏狹之點亦伏於此。德國極純理論的精神之所屆，致產出黑智爾一類的思辨哲學，謂個人宜從屬於絕對的實在，而人生的意義遂完全喪失；英國極經驗論的精神之所屆，致產出知行二重眞理說，謂有哲學上之眞理與神學上之眞理，結果在知的方面，不能有一種徹底的見解，而在行的方面，則盡陷人生於機械論決定論等的悲哀。所以二者都不免有所偏畸，這是由於德國太偏重哲學的精神，英國則太偏重人生的事實，故其失正等。須知人生雖是現實的，却不可不令其觀念化，因爲我們在極短期的生命，來去無着，要靠這種觀念才發生一些意義，才發見無窮的生命，這才叫理想的人生；哲學雖是抽象的，却不可不令其具體化，因爲我們研究哲學，並不是作一種論理的遊戲，架一種空中的樓閣，所以要用事實去證明，使哲學上所發揮的都能實現，這才叫證實的哲學。英德兩國雖各有其獨到之處，但講到這點就不無遺憾。惟法國似頗能補二國之所不及。法國對於哲學與人生常欲其融成一片，其最著者，爲第十八世紀的法國啓蒙哲學與法國的大革命。故在他國的機械論唯物論等，一入法國卽成爲無神論無靈魂論，在他國僅有民約論之名者，法國卽演成革命而成民約論之實。法國由哲學改造人生之精神，在近世益形發達，如桑西門（Saint Simon）、非爾尼（Furnier）、

卞伯特(Cabet)等之急進社會改革論，孔特之新社會組織觀及新宗教論等是其著例。所以法國的國民性與英德兩國相較又另成一種輪廓了。

抑尚有一義。哲學與人生乃共負有一種創造的精神者，其故因哲學與人生都是一種藝術。哲學能使我們的生活豐富，能使人生的趣味雋永，能使荒涼的世界發風景的宇宙，不感着寂寞悲哀，能使走馬燈似的經驗事實，不感着厭倦煩悶，不感着矛盾衝突，這完全是牠一種藝術的職能。再觀察人生，亦復如是。人生雖似與動物的生活無別，但忽而笑，忽而悲，忽而舞，忽而蹈，忽而弄月吟風，委隨天地之大化，忽而神工鬼斧，創成宇宙之奇觀，這又完全是他一種藝術的職能。哲學與人生既同具有這種職能，所以都能擔負一番創造的事業。哲學能使人生觀念化，美化，深化，是哲學能使低級的人生創造一種高貴的人生；人生能使哲學具體化淨化純化，是人生能使想入非非的哲學創造一種現實的哲學。所以二者交相為用，便成功一種創造的進化。那就更可想見二者關係之密切了。今天因時間短促，內中有幾處未能暢快的發揮，望諸君見原！

科學與人生

（在湖南育材中學校講演）

十九世紀科學昌明的結果，一般人才知道科學影響人生之大。其中有最顯著的三種科學，可謂對於人生發生絕大的影響：一，生物學；二，物理學；三，變態心理學。我們如果要問「什麼是人類？」那是非生物學不易圓滿

解答的；由生物學發達的結果，使現在和將來的道德宗教政治法律等等，都不能不開闢一個新方向。我們如果要問「什麼是物質？」那是非從現代物理學不易澈底了解的；凡關於電子及以太等之研究，都可說是解決這個問題的鎖鑰。我們如果要問「什麼是精神？」那是非從變態心理學不易窺見一二的；凡關於心靈現象之研究，都莫不是想用人力去向精神方面作一種探險。由這幾種科學發達的緣故，於是談人類起源問題的，談物質生成問題的，談精神發生問題的，才不敢十分放肆，才知道都可以慢慢的用科學的方法去解決。我今日講演本題，要想充分講明，非時間所許；權且分作三項來說，聊述我個人的一種淺測而已。

一，科學與人類的身體

現在先講科學與人類身體的關係。我們身體的健康與否，與人生問題相關最切。身體虛弱與多病早夭的人，常易流於厭世思想，身體強壯與年高壽永的人，每多富於進取精神，這便是身體與人生相關的明證。我們一生的衰老病死，沒有一時不影響於我們的思想。佛一代大業就原於他三次出遊，不是遇着衰老的，便是遇着疾病的，不是遇着疾病的，便是遇着死亡的；他因此想到人生一切苦惱而思有以解脫，於是涅槃之教所由倡導。叔本華的厭世哲學，也泰半因為他遭遇虎列拉的流行病，他為避免這種流行病，曾由柏林逃到弗蘭克福特（Frankfurt）；繼承他的思想的哈特曼（Hartmann）也對於這種流行病而發表過悲觀的見解，并慨嘆未來這種新病的增加。但這些病患的流行，確是由於醫學不發達。虎列拉的流行病，並不是他們所想像的甚麼空氣之化學的變化，完全是黴菌的作用，現在血清治療法發見以後，這類的流行病都可以設法預防。

如果在千八三一年有了這種發見，那就在當時的哲學，也不免要轉變一個方向；叔本華的厭世哲學也可以不談，黑智爾在柏林大學的唯心論講義，也不必藉此中止。再回頭看十四世紀之時，黑死病流行的結果，全歐洲人口的三分之一被毒害；在當時一般人以爲這是神的忿怒之發現，於是齊集教堂以禱求這種疫癘之平息，並於奧國首府建一石碑，以表彰天德之巍巍，但這種疫癘。由許多醫學家的研究，已斷定爲一種黴菌，了無疑義；所以現在受這種疫癘的毒害的就劇減了。印度因爲信奉婆羅門教的很多，不肯用科學的治療法，所以現在瘟疫尚盛行。可知科學之力，直接的足以減少許多無名的病症，間接的卽足以訂正許多錯誤的思想。惟對於一切病源尚未能根本廓清，這是醫學尚未充分發達之故。以上是關於病患的，再講講衰老的原因，便更知道科學與人類的身體相關之切，而於人生問題更可得到不少的覺悟了。

衰老的徵候，常表現在一般高等動物，但在人類爲特著。所謂徵候乃是就體質精神二者而言。現在單論體質。在體質上最顯著的，便是筋肉之硬化 (Sclerosis)。雛鳥的肉與老雞的肉的軟度不同，這是由於結締織 (Connective tissue) 之侵入，凡肝臟腎臟等都陷入於硬化狀態；換句話說，一般器官的柔軟組織都被削耗而爲結締織所侵佔。這種現象最易看到的，便是動脈硬化 (Arterial sclerosis)。所謂骨化 (Ossification) 的現象正與此同，而爲軟骨的硬化。老人挫骨之多，就正爲此。但因何起硬化現象？這便是高等細胞衰退，結締織起而代之的緣故。例如腦司知識感覺等的高等神經細胞衰退，而下等種類之細胞卽腦之結締織所謂神經質膠 (Neuroglia) 者起而代之；又肝臟亦由重大之肝臟細胞 (Hepatic cell) 而變爲結締織。總之，在老

年時高等和下等兩細胞常相爭鬪，而後者常勝利，因起衰老之象。但侵害高等細胞究出於何種作用？這便是由於一種蝕細胞(Phagocytes)。蝕細胞本有二種功用：當外部黴菌侵入時，蝕細胞卽集中起而禦防之，又當溢血之時，蝕細胞能吮血以療傷，前者名小蝕細胞 (Microphags)，後者名大蝕細胞 (Macrophags)。二者共形造白血球之一部，且動作敏捷而富於嗅覺，得識別外圍物有害與否而嚴加防禦，故在肉體上爲極緊要之物；然同時卽侵害高等細胞而作成結締織——尤其是大蝕細胞爲然，而成衰老之一大原因。這種事實由解剖老衰狀態的動物，便知其然。但有許多學者以爲衰老的原因，應該歸到生殖細胞的衰弱，殊不知老人的生殖細胞也有很強健的，並且有時可以發見老人的卵子被蝕細胞侵害的事，由實驗的結果，可以知道老人的腦髓乃被蝕神經細胞 (Neuronophags) 所侵害，老人的白髮乃由蝕色素細胞(Chromophags)所侵害，老人的骨化現象乃由蝕骨細胞(Osteoclasts) 所侵害。我們由此可以證明衰老的現象，乃起於病理的不自然，並非起於生理的必然。換句話說，衰老的現象是可以設法防禦的，而非由於命定。且所謂病理的不自然者，尙不止蝕細胞之侵害，更有起於酒精中毒及梅毒者，這由實驗完全可以證明。所以耽於酒色的人，容易起衰老的現象。還有一絕大原因，便是大腸內黴菌的侵害，這不僅關係我們的衰老，幷關係我們的生命。由屈士勃爾格 (Strassburger) 的研究，大腸內的黴菌，每日繁殖有一二八，〇〇〇，〇〇〇，〇〇〇，〇〇〇度，因爲大腸內停貯排泄物很多，所以甚適於黴菌之發生。這種黴菌妨害我們的健康甚烈。大腸在我們身上，雖可以分泌粘液，潤潤固體的排泄物，但事實上沒有大腸而能生存的人固往往而有。大腸在哺乳動物最發達，其故由於

哺乳動物在營野生生活的時候，常爲敵所追擊而又有時追敵以自固，故必須敏速的運動；因爲運動之遲速與生命有關，而敏速的運動又不便於遺矢，於是不得不暫時將排泄物停貯於體內，而大腸乃乘之而發達。鳥類在飛翔中得以從容遺矢，故無大腸之必要。爬蟲類兩棲類的動物，普通所謂冷血動物，食少而運動遲鈍，故亦無大腸之必要。人類所以有此大腸，固顯然爲哺乳動物之後裔，但人類有特別發達的腦，所以不必如哺乳動物需要敏速的運動，而大腸在人體內因此亦非緊要之器官。大腸在生體中，既有如許妨礙，因此動物的壽數，亦伴之而生差別。鳥類比哺乳動物，大抵壽數較長：金絲雀、雲雀一類的小鳥，活至二十年以上的，是常有的事，鸚鵡通例最短的年齡十五歲，長的年齡可達八十歲，鷹更可達百歲；但在哺乳動物便大異；馬從十五歲到三十歲，羊不過十二三歲，犬不過十五歲，貓也不過十二三歲。若兔則到十歲鼠到五六歲之時甚少。可知大腸的有無，與生命的長短大有關係。鳥類如果不能飛躍而必須營獸類的生活的時候，那就仍然要受這個法則的支配，而大腸特別發達，成了一個短命鳥；如走禽類的駝鳥，就是一個顯例，所以牠的生命至長不過二十年。由解剖的結果可以知道牠的大腸盲腸，受了黴菌絕大的侵害。但獸類中如果有營鳥類之生活的，那就牠的生命轉可以延長；如蝙蝠又是一個顯例，所以牠雖是個很小的動物，而年齡常可達到十五歲以上。由這些事實，我們可以知道大腸內的黴菌，也成爲衰老狀態的一個絕大原因。人類如果不爲大腸所侵害，當比動物更可永年。故知人類的生命，非出於生理的必然，乃出於病理的不自然；既由於病理的不自然，我們固未嘗不可以由科學促成生命走向生理的必然一條路上去。是則因爲不自然的衰老而呪咀生命因而起厭世之念者，

未免錯看到人生的本然了。

上面已經講到疾病衰老兩種現象，現在再講講死亡的現象。死的問題原是人生問題當中一個極不容易解答的問題。有生必有死，這是人人都相信的。但下等動物便不如是。滴蟲（Intsoria）和其他原蟲，均由單純的分離而繁殖，這種極微細的動物並無屍體。外司曼（Weismann）所謂「單細胞有機體之不死」，便指此而言。除單細胞動物之外，均有所謂個體之死。然由多細胞所組成之生物，固含有不死之細胞，即關於生殖之細胞，由女性的卵子與男性的精蟲相媾合而得永遠存續，雖他們的大部分，不免於一死，然他們的死，大抵是暴死（Violent death）而不是自然死（Natural death）。自然死是起於生理的必然，暴死乃起於病理的不自然。蜉蝣之死，是自然死的一個好例。蜉蝣生命極短，盡人皆知，然其幼蟲固可延長至二三年，且能營極敏活的運動，惟羽化以後，則體甚虛弱，僅支持到一二小時即落水而死。這完全是由牠們羽化後急於求異性而生殖作用已完結所致。牠們不是因爲沒有食物而死，也不是因爲環境不適於生活而死，乃是由於生命存續的機能已竭，不得不出於死一途。所以牠們的死，沒有病理的原因。如果檢查牠們的死體，既不見有所謂黴菌，更無蝕細胞侵害的痕迹。凡神經組織和筋肉及其他器官，皆與常態無異。是即所謂自然死。自然死的現象，極有注意的價值。自然死幾乎可說是出於一種死的本能。凡蟲莫不拒捕，但蜉蝣雖具有長羽與銳眼而並不拒捕。反之，其幼蟲則拒捕甚力；這是因爲幼蟲自己保存之念強，一成蜉蝣，則其本能漸失，幾乎可以說死的本能漸漸代自己保存的本能而有之。人與蜉蝣，事實上正相反，蜉蝣多自然死，而人類多暴死。人類具有生殖細胞與高

等細胞，不死的僅屬生殖細胞，而高等細胞完全缺乏生殖能力，卽高等細胞最富於自然死的可能性；人類雖是高等細胞最發達，宜乎容易達到自然死，而由蝕細胞之侵害與夫酒精中毒梅毒及大腸內之黴菌，暨其他的天災人禍，所以每終於暴死而不易達到自然死。換句話說，人類多死於病理的不自然，而非死於生理的必然。人類如果得與蜉蝣相同而遂其自然死，則對於死亦復何所恐怖？高齡之人，靜待委化，眞有視死如歸的一種境界，尙何悲哀之足云？所以科學之力，貴在努力促進本然的人生。那就死的問題無形中也得了一個解決了。

以上是論科學與人類身體的關係的。科學對於人類的身體，是完全想造出一種「順生涯」(Orthobiosis)。我們如果能隨着這種「順生涯」以死，乃是人生眞正的幸福。所謂人生問題要到此時纔有眞正的人生產出。現在關於此點，不欲引長敍述，再換一個方向講講科學與人類行爲的關係。

二，科學與人類的行爲

我們的身體固無時不受科學的影響，若我們的行爲，那便受科學的影響更大。實用主義者勒洛伊 (Le Roy) 至目科學爲行爲的規則之全體，那就可想見科學與行爲相關之切。我們日常的行爲，每每照着常識去行動，雖然也不會陷入錯誤，但到底不如科學之有系統有組織。譬如常識上說太陽出於東沒於西，而科學上則謂地球自轉太陽公轉，二者雖同爲眞理，但究以後者爲有組織，而便於統一的宇宙之說明。所以赫胥黎 (Huxley) 說「科學是已洗練已組織的常識，」可見科學與常識雖然相同而究有不同者在。但常識說太陽

出於東沒於西，若以爲這是說太陽繞地球，而指爲虛僞，那又錯了。這裏正好借斑卡勒（Poincaré）的話來說明。他說太陽繞地球，地球繞太陽，非孰爲眞理的問題，乃孰爲便利的問題；如果假定太陽繞地球而一切天體運動，更可簡單說明，那就科學者也只得逕直採用此說而排棄其他。況且由相對性原理發見以後，知道絕對運動的認識爲不可能，則地球繞太陽之說，亦不能不多少改變。所以科學的眞理僅在組織一點與常識不同，並非常識以外別有所謂科學的體系。現在既論到行爲，當然要注重養成一種有組織的習慣，所以需要科學更切。我們由科學可以得到幾種特長，直接影響我們的行爲，間接則影響我們的人生，現在分別講述於後。

第一，對事物的熱情　科學是專對着事物加一種記述或說明的；我們時時刻刻與事物相接觸，如果找不出一點意義，那又何能在行爲上發生價值呢？科學便是叫我們在事物上找意義的一種法門，所以對於事物不能不另有一番熱情；換句話說，無論對於何種事物，都要認他在我們的行爲上能發生絕大的影響，不能當作毫不相關的。牛頓看見蘋菓落在地上，而想到萬有引力的法則；馬雅（Mayer）於一八四〇年夏天在加哇（Java）行醫的時候，看見患病者的靜脈血呈鮮紅色，就聯想到熱帶地方的人比寒帶地方的人，只須稍許酸化就能維持體溫而靜脈血下澄，因而大倡其熱的機械說，更擴張到一般勢力（Energy）說。這都是由於他們對一切事物另有一番熱情所致。科學上的觀察和實驗，就由這種熱情而產生。觀察乃以一定的目的專注意到自然現象，實驗乃以一定的目的由人爲的方法使某種事情發生而後加以觀察，前者在自然界觀察自然現象，後者在實驗室觀察自然現象，雖方法略有不同，而其對於自然現象所具之熱情則一。惟實驗所費之

努力，比觀察所費之努力大。如關於人體病菌之研究，人類胎兒之研究等，不能直接研究那種實物，勢不能不借他種動物以爲替代。更有冒險實驗自身以證明其學說的，如箕博爾德（Siebold）以爲寄生於豚牛等內臟的有一種寄生蟲卽與寄生於人體內之絛蟲之幼小者無異，因欲證明此說非妄，遂大膽取寄生蟲而食之，後果患絛蟲症。更有自身不能實驗須借助於異代的，如哈威（Harvey）在一六二八年倡血液循環說，謂血液由心臟流入動脈系，由靜脈系歸於心臟，這由心臟之構造與機能等可以證明。但當時無顯微鏡，血液如何由動脈管流到靜脈管，無從得知，於是他的學說，當他健在的時候，竟無人採用；直到一六六一年馬爾畢幾（Malpighi）實驗蛙的肺臟，發見一個透明的毛細管，血液由動脈流入靜脈，遂把哈威說完全證明。總之，這都是對於事物熱情流露的結果。我們如果本這種熱情去行動，不僅對於事物能夠考察眞相，幷且處人接世，也不至陷於疏忽。這是科學給我們第一個好影響。

第二，研究的態度　研究起於懷疑，懷疑由於不武斷，不盲從，不迷信。所以用研究的態度考察事實，可以省掉好些毛病。我們的行爲，如果由研究的態度去決定，不惟可以減少錯誤，而且可以成形一種創造的功能。研究必根據於事實，這是大家都知道的，但事實有此時或此地蒐集不到的，這就不能不借助於假說。假說乃用一種假定的解決法，以對付那些觀察不到的事實；如果將來事實可以證明時，那就將假說納入於法則，如果事實終久不能證明時，也就只好進一步再立一個新假說。所謂研究的態度，便是對付一種事實尚未完了的態度，所以處處要靠假說做幫助。譬如物理學上的命題，假如沒有假說去支持，那簡直無法處置。像以太、勢力、

電子等，任你用何種精密的顯微鏡，都不能觀察，所以這時除用假說以外，再無法研究下去。假說並不是偶然而起的，乃是起於不得不然。一面不可與他種法則相抵觸，一面要進一步與他種法則相聯結。物理的作用，不能傳導無媒質的虛空；然遠星的光何以能費數百年的工夫達到地球？光從牠的光源出發直照着地球，這些時候牠究竟靠着什麽東西旅行到地球？在這個處所就不能不提出充滿宇宙的以太的假說。然以太非吾人所得而經驗者，如認爲可經驗則是與空氣等，而與物理學上的定律相抵觸，故須認以太爲具有非物質的性質者。又以太亦適用於傳導，由以太而光熱電氣以及其他現象皆適用因果的說明，故又得與他種法則相聯結。這便是假說的顯例。假說的模範例，尤莫過於幾何學；幾何學之第一原理從何而來？此爲幾何學上絕大之難題。蓋彼既非從經驗而生，亦非由論理所與，於是歐几里幾何學之外，別有所謂非歐几里幾何學之成立。這正是假說之所由產生。本來假說成立是極不容易的，假說雖無眞僞之別，然自不無優劣之殊。假說不許有二個以上之並存，故無眞僞之別，然假說因遞相交代，如有機體之不斷的發育，舊假說常包含於新假說之中，故仍有優劣之殊。弗烈訥爾(Fresnel)以光爲以太之運動，其後馬克思威爾(Maxwell)由電磁作用的研究，以光爲含有電磁作用之流體，故馬克思威爾之假說比弗烈訥爾爲優。又牛頓重力法則，並沒有顧到歪斜(Distortion)，而最近愛因斯坦新重力法則，却包括這種歪斜，故愛因斯坦之假說比牛頓爲優。可見假說的成立是很不容易的。假說雖可由窮思苦索而得，或由特殊事實歸納而得，或由既存之結論演繹而得，然均不敢想像力之銳人。以太之假說，完全是想像力的產品，這種假說在一六八二年始由英國物理學者弗克

(Hooke)所暗示，在一六九〇年乃由荷蘭物理學者哈根士(Huyghens)所完成。由這種假說，得知宇宙充滿媒質，得知此物能通過任何物體，得知此物以莫大的速力向各方向傳達一種波動，這非絕大的想像力，安能得此。勢力不滅的假說亦然。勢力不滅則，由馬雅開其端緒。勢力由其運動樣式發而爲熱，爲光，爲電氣，爲引力；燈火息滅，石落地上，似均是一種靜止，不見有何種勢力，然其實勢力並未消失，不過樣式變化而已。故宇宙間勢力的總量不增不減，僅由運動樣式的變化而一切現象遂由之而產生。這種假說，非絕大之想像力而何？由是推論，假說與想像力相伴而生，而假說乃完全是出於一種研究的態度，故亦可說研究與想像力相伴而生。我們如果用研究的態度決定行爲，那想像力必可以從旁輔導行爲不少，於是行爲藉此形成一種創造的功能。所以我們無論對付何種事實，總要牢記着這種研究的態度，這是科學給我們第二個好影響。

第三，論證的精神　我們旣本着研究的態度對付事實，便要進一步本着論證的精神決定事實。假說的優劣是要由這種精神才能決定的。講到行爲那更要靠這種精神做基礎。所謂實事而求其是科學是以普遍的法則之構成爲目的的，欲達這種目的，不能不依從一定的論證法。而論證法最通用的大約不出三種：第一，由特殊到特殊，是爲類推法(Analogical reasoning)；第二由特殊到一般，是爲歸納法(Inductive reasoning)；第三，由一般到特殊，是爲演繹法(Deductive reasoning)。先就類推法言之甲物體有重量，乙物體有重量，故丙物體有重量，這是類推法的一個法式。地質學者當研究地球生成歷史的時候，由現時的現象得推究到數百萬年前的現象；達爾文觀察飼鴿的變種，得推究到種的起源，這都是類推法的好例。類推法在科學上是

一個用途最廣的論證法，不過僅僅靠這種方法尚不易找到眞理，因爲現時的事情與往古的事情不必相同，所以又要靠別種論證法起來彌補這個缺憾。再就歸納法言之。歸納法是倍根倡導的，與亞里斯多德的演繹法相對稱因名爲 Novum Organum 他的法式是甲物體有重量，乙物體有重量，所以一切物體都有重量。這種論證法，最適於自然科學的研究。近世科學之發達，受這種論證法的恩惠不淺。加里略 (Galilei) 測定物體落下之距離與其所需之時間，而發見距離等於所需時間之二乘一個原理，譬如一個物體落下，一秒間約落到十六呎的距離，那就二秒間落到六十四呎，三秒間落到百四十四呎，四秒間落到二百五十六呎，由此類推，這正是歸納法的一個好例。由歸納法所達到的原理，也不能完全靠住，因爲牠只達到蓋然的地步，所以也須他種論證法補正。更就演繹法言之。演繹法也稱三段論法 (Sylogism)。牠的法式是一切物體有重量，所以甲物體有重量。(分析言之，甲爲物體故甲有重量。) 法則由這種論證法始成爲普遍的必然的法則，所以眞理是絕對無條件的。但演繹仍須從經驗出發，換句話說，仍須從歸納法得到前提，因爲前提確實結論才確實；如果在經驗科學裏面，想由超經驗的大前提得到確實的結論，那是不可能的。亞里斯多德就犯了這個毛病。他說星永遠存在，故其運動亦爲永遠之運動。然唯一的永遠運動爲圓運動，故星爲圓運動而環繞地球。這便是由前提不確實所生的謬誤。如果把前提訂正，令前提常從經驗出發，那就這些毛病一概免去了。海王星的發見，彗星通過與日月蝕的預言，都是這種訂正的演繹法的厚賜。愛因斯坦以爲星光達到地球，當通過太陽附近時，由引力而成一•七五秒角度之屈曲，他這種推論，由一九一九年日蝕之時索布拉爾 (Sobral)

經部第三

史部第四

三，科學與人類的精神

講到行爲就和精神發生密切關係，甚至於可以說精神就是行爲；譬如行爲派心理學並不承認行爲之外，別有所謂精神之存在。但這是一偏之論，在牠求主張之徹底，自不能不推論到一切精神現象都是發於行爲，當然別有一番見解；然事實上究竟行爲之外，有無精神存在，以倫理學上之語表之，究竟效果說之外，能否容許動機說存在，這却非簡單篇章可以論定。行爲派心理學不認有精神，進一步言之，精神就是行爲，牠這種偏激的主張，有許多人只許爲行爲學；謂當立於心理學範圍之外，而心理學仍然是要論到精神上面，并且精神就是心理學上的主題。所以關於這種討論，不是片言可了的。我是主張精神存在旗幟最鮮明的一個人，其存在的理由當另劃出一個題目去講明，現在只論到科學與人類精神的關係。科學是以建立普遍的必然的法則爲本質的，上面已經論過。惟其如此，所以牠沒有什麽價值的計較；就對於人類，牠也要用科學上一般因果的法則，去說明他的行動，並沒顧到他是一個生物，他是有「價值的個性」的。換句話講，科學對於人類，也把他當作物體，可以分析或綜合到物理學化學的現象的。但這種精神雖然是很貫徹，却不免抹殺人類的特性；於是有一種傾向發生，以爲非把人類假定有一種特別生活力或本能、衝動等不可，根據這種假定，再用科學的方法去說明，那就仍可使人類普遍化，法則化。如生氣論的生物學，生理的心理學等，都是屬於這種傾向。但這些科學，完全不能編入純粹的自然科學裏面，因爲牠於機械的因果法則以外別承認有一種原理，所以牠的法則，也不像自然科學的法則，要求絕對的必然性。這些科學要另作一種區劃。究竟應屬於何種科學，因現在的

基礎方法，尚無定說，所以還不能決定。唯其精神乃完全以自然科學的精神爲精神。自然科學者大抵說人類的精神可以完全由自然科學的方法去支配，由支配的法則可以決定人生之目的。這便是自然科學的人生觀。主張此說的，稱爲自然主義。自然主義在一方面言之，當然很可推許；因爲在宗教的教權支配之下，一般人只信超自然的神的啓示，却忘却了自然的要素，至自然主義出而這種尊崇啓示的心理始打破；但在又一方面言之，却又不無過失；因爲牠只顧因果法則的說明，却未顧到經驗界的事實。經驗世界現象的繼起，只是一種現象繼起的事實，在兩個現象繼起之時，習慣上認爲是因果關係，實則這種因果關係決不是經驗之物。馬哈(Mach)謂因果不過是爲表感覺的函數關係，由思考經濟之目的而產生；基爾希霍夫(Kirchhoff)否認運動原因爲力，謂力並不能經驗；力學當排去力的概念，僅記述經驗的運動已足。這都是反對因果法則的因果觀念的，所排斥的在因果；至於因果法則的說明，以其專重在說明，尤爲許多學者所排斥。譬如蘋果何故落下，我們可想到許多事實作答：一，由蘋果熟而落下；二，由風吹而落下；三，由無物支持而落下。這三樣解答，都是記述兩種現象之繼起，都是經驗界可有的事實；而牛頓必推定爲地球之引力者，以引力才能充分說明法則之必然性也，以引力才能充分說明天體相維相繫之理由也。這樣看來，蘋果落下，固不一定是由於引力。其所以必推爲引力者，完全爲說明之便。所以自然主義的主張，亦未有是處。由此推論，由科學而欲支配到人類的精神，事實上當然更可以處處發見漏例。當於後方講明。

把科學做大本營的自然主義，既已未能自圓其說，於是又有一種把人類的精神做大本營的實用主義，乘

本書據中華書局1930年版影印

自敘

敘曰上古結繩而治書契蔑然周室而還墳典略備歷代官守學業不出六藝之門故劉向部次先敘六藝而及諸子將以辨章學術考鏡源流是爲目錄之始漢志刪繁就簡去輯略而存其六今略亡而志存後學猶可窺其端倪其後魏氏代漢祕書荀勗因中經更著新簿分爲四部大凡二萬九千九百四十五卷惠懷之亂靡有孑遺宋元嘉八年謝靈運造四部目錄元徽元年祕書丞王儉既造目錄又撰七志合道佛爲九條梁有任昉殷鈞四部目錄又文德殿目錄普通中阮孝緒沉靜寡慾篤好文雅博采宋齊以來王公之家凡有書記參校官簿自爲七錄隋開皇三年秘書監牛弘表請分遣使人搜訪異本經籍漸備唐長孫無忌有隋書經籍志大凡五萬六千八百八十一卷爲漢志後之巨著其後有舊唐書經籍志新唐書藝文志宋史藝文志崇文總目元史藝文志明史藝文志及焦竑國史經籍志至清之四庫總目集圖書之大成天祿琳瑯極版目之大觀官家目錄無代蔑有至私家撰述其最著者有尤袤遂初堂書目陳振孫直齋書錄解題祁承㸁澹生堂書目黃虞稷千頃堂書目朱彝尊竹垞行笈書目瞿鏞鐵琴銅劍樓書目陸心源皕宋樓藏書志孫星衍孫氏祠堂書目范氏天一閣書目近人葉

中華書局印行

今日時間有限，容當專題講明。

以上三段講完，兄弟對於科學雖極富興趣，而研究太少，所以對於此題，未能愉快發揮。盼望將來有機會再以未盡之義，向諸君陳說，一面盼望諸君加入討論或批評。

尼采思想與吾人之生活

（在湖南省教育會講演之二）

兄弟去國恰好八年了，今日得和諸君一堂聚首，眞是說不盡的心中愉樂。此次邀羅素先生一同到湖南，我想羅素先生一定有許多好教訓，使諸君知識上得個滿足。若兄弟此次回湘，不過與在鄉父老兄弟姊妹，談一談別後的感想；至論到講學，實在慚愧得很。今日兄弟所講的題目，是尼采思想與吾人之生活。因爲尼采現在受一般人的攻擊，但我以爲尼采的思想，倒很可以救我們中國人許多的毛病，所以提先講演。我還有許多別的感想，這幾日內陸陸續續發表出來，和諸君商量商量。

我國自五四運動以來，學術界驟生了長足的進步，凡杜威、詹姆士、柏格森、倭伊鏗一班人的學說，都有人出來介紹；獨尼采的學說，沒有一個人敢提一字，這也可怪。因爲談及尼采的學說，不僅是全國人反對，即全世界也必反對。但我個人覺得他的學說，在學術界實在佔有重要的地位，使大膽在民鐸雜誌上出了一期「尼采號。」今日所講的，泰半取材於此。

尼采(Nietzsche)何以成爲世界的公敵呢？因爲他倡「力」的哲學，「戰」的哲學。所以大家都拿前回歐戰的罪惡歸究他非難他。好像沒有尼采，歐戰就不會發生似的。關於這種非難，我記得杜威曾著了一部書，叫做德意志哲學與政治。他把歐戰的原因，歸究於康德的理性論。後來菲希特(Fichte)、黑智爾(Hegel)等，都本康德的意旨，發爲「國家無上命令」說，謂國家對於個人有絕對權，我們只以從屬國家爲第一本務。德國人受了這種國家絕對說的鼓吹，所以只要能把德國弄到最高的地位，就是與世界宣戰，亦所不惜。這樣看來，可知歐洲戰爭，完全是受了康德一派學說的影響，與尼采學說究有甚麼相干。

尼采不特不任受一般人的非難，反而要招一般人的崇拜。就是他所倡「力」的哲學，有許多是和現代思潮相發明的。席黎(Thilly)著了一部哲學史，把尼采列於詹姆士和杜威之次，稱爲實用派的健將。意國人亞里倭達(Aliotta)也說尼采和柏格森、席勒一流的學說相合。即此可知尼采在學術界的位置了。

以上不是本題的話，不過把尼采學說的眞相，略爲表明，現在和大家討論本題。

我們的生活，實在是很平凡的，我們的幸福，實在是很淺薄的。我們把過去的事，回頭想想，就可以知道。今年如此，明年也如此，再過幾年也是如此。我們個人生活平凡，一國生活也平凡，到底是甚麼緣故呢？就是因爲我們沒有創造的精神，沒有改造生活的宏願。我們要想有創造精神，有改造宏願，不可不找那與改造生活有關係的學說，加以研究。

尼采的思想，便是教我們改造生活最有力的。他的思想，原出於叔本華(Schopenhauer)的生活意志論。

書與學之不同間嘗論之矣夫世無包羅萬狀之學而有六通四辟之書是書與學之不得不分也學之源流可得而考也書之源流雖可得而考之然非類例之責書目之事耳（見書目類第八）類例之法重在辨章學術部次甲乙使圖書典籍按類而歸以見學術之範圍各科之關係考鏡源流猶其餘事

章主六經皆史之說百家九流出於王官則天下之學惟史而已尙有類例之可言哉學術派別至今日而益繁百家之言紛然雜陳統屬不明者有之獨樹一幟者有之龐雜不經者有之指東言西者有之若必一一考其源流其不至强牽附會妄陳臆說者未之有也劉錄詩賦因卷帙浩繁故離經而別自爲略則雖有源流亦不復能溯其委矣

夫類例之法所以部署圖書便取用也非以爲圖書之疇範也有其書必有其類若於學術源流有不相統承者亦不可忽編目之法尤須統括羣書部勒整齊若斤斤於源流之故則其書之特出者無流可溯者將何之乎

我國學術以儒爲宗儒家尙經經羅萬有故其後雖有家法而世不能守儒所習者博音樂家不研音律而儒家習之算學家不治天算而儒者習之故古之學者於學無所不通於書無所

不讀讀書人士可得而數焉戰國之世百家朋興而學術門類究屬有限以古之書校今之書百不一焉故其門戶流別可得而考也古目錄之學以考鏡源流爲本原未可厚非但處今之世中西學術錯綜雜亂圖書出版日以千計學術門類日趨而愈專閱覽圖書者但求適其所學他非所問類例之法重於以內容相同之書聚於一處以便於專科學者之探討至於全體學術之源流非專科學者所問也今之目錄學者猶斤斤於學術源流之說誠不通之論也

我國目錄之學勝於考鏡源流而亦誤於考鏡源流如讖緯之書所以證經也當以各經相參閱而隋志統附於六經之下以備異說（隋志述讖緯之源流興廢）以爲讖緯後出故殿於末學術源流當如是也但考其目河圖洛書易也尙書中候書也春秋災異春秋也禮記默房禮也孝經勾命決孝經也論語讖（論語）也類例之法豈若是哉是誤於考鏡源流之說也夫部次圖書既求致用則易者求易書者求書欲求易之流別當求之易欲求書之流別當求之書若其書晚出其學不同必以爲正本清源不與正經附麗者適亂其例耳

源流之說非不可考也但於類例當別爲二事既欲辨章學術又欲考鏡源流於古代學術尠少圖書希寥之時尙或可言然今之類例但求學術系統之明瞭門類範圍之該括可也

是適應環境的意思；照這樣說，環境便是轉移我們的，那就未免看重了外部的影響，而忽略了內部的潛勢力。我們自己本身，常有日進不已的欲求，生物的生殖，就是創造之欲求的一種表現。可見我們的內部，是對於進化最有力量的。我們的生活，所以很平凡的緣故，就因爲太沒有把內部的力量表現外來。換句話說，就是只曉得適應環境，而不曉得征服環境和創造環境。所以我們的生活，也不容易向上了。

習麥爾（Simmel）批評達爾文、斯賓塞爾、尼采、柏格森各家的進化說。以爲達爾文、斯賓塞二人的進化說，不過是機械的說明，無甚意思。柏格森的進化說，雖較爲進步，但他不免把目的看作終止，仍有不能自圓其說的地方。只有尼采的進化說，眞正透闢極了。他把目的看作進行，他說目的只不過是長途的一段一段。所以有些人說，達爾文的進化說，是爲生命保存而進化，尼采的進化說，是爲進化而進化。要像尼采這樣的說法，才不失進化的眞意義了。

生物學家以爲生物爲生殖才有營養，爲繁榮才有生殖。但爲甚麼緣故求繁榮，就難得說明了。這就不能不借重尼采的說法。尼采以爲生物所以生殖所以繁榮，都是由於我們有一種「生活力」。用這種「生活力」去說明，就處處都能自圓其說了。所以尼采的思想，只可用內部的生活力去解釋，不可用生物學家的眼光去說明。這就是尼采與達爾文根本的異點所在。

尼采看得最重的，便是本能說。諸位要知道，本能說是近來思想家提倡最力的。柏格森的哲學，完全以本能做他的骨子，和尼采的見地相同。不過柏格森說本能是變化的，持續的；尼采說本能是征服環境，創造環境的，

其用力有不同罷了。本能要使用才能發達，不用便漸漸失其功能。昆蟲的本能，是比人類發達多了。這也是由於使用他的機會多。我們固有的本能不知道常常使用，所以終於甘心降伏在環境裏，這也是提倡改造生活的人，不可不知道的。

我們想眞正改造我們的生活，更不可不重視尼采的實用主義。尼采的實用主義比詹姆士的更澈底。他立了一個新價值表。新價值表是對於從前的宗教、道德、哲學、藝術所表現的價值，通同給他破壞。另立一個新價值，叫做一切價值之變形 (umwertung aller werte)。價值以「地」與「時」而定。譬如豌豆，羊認爲有價值，獅子則不認爲有價值。又譬如兔子，獅子認爲有價值，而羊又不認爲有價值。可見得羊認爲善的，獅子不認爲善，獅子認爲善的，羊又不認爲善。推而言之，人類認爲善的，動物不認爲善，文明人認爲善的，野蠻人不認爲善，此國人認爲善的，他國人不認爲善，這時候認爲善的，那時候又不認爲善，所以善惡沒有一定，推之眞理也沒有一定。所以各種宗教、道德、藝術、哲學所表現的價值，都要隨時修改的。這樣看來，我們的生活又安能不時時改造。所以尼采的實用主義，却於我們生活的改造有莫大的關係。尼采以爲我們的生活高尙不高尙，就是我們人類尊貴不尊貴的一個標準。但是人類尊貴不尊貴，不是由外面的規定看出來的，是由內面的性質去觀察的。尼采以爲於今高倡的平民主義是有毛病。因爲平民主義只看重外面的規定，却沒有留心到內面的性質。要知道我們對於外面的各種規定，雖主張「平等」，但是內面的性質，我們却反要主張「階級」才是。因爲我們做亦裸裸的活動的時候，總要有一種階級的意味伏在裏面。我們想求「征服」和「創造」的不斷進化，那更非

集部第六

右卷六

校讎新義 卷一

南海杜定友撰

類例第一

類例之要論一之一

自來部次圖書首重類例類例者猶今之分類也良以圖書典籍浩如煙海非部次州居無以見其統系鄭樵曰學之不專者爲書之不明也書之不明者爲類例之不分也有專門之書則有專門之學有專門之學則有世守之能人能其學學守其書書守其類人有存沒而學不息世有變故而書不亡以今之書校古之書百無一存其故何哉士卒之亡者由部伍之法不明也書籍之亡者由類例之法不分也類例分則百家九流各有條理雖亡而不能亡也（通志校讎略編次必謹類例論）又曰七略者所以分書之次即七略不可以明書欲明天者在於明推步欲明地者在於明遠邇欲明書者在於明類例噫類例不明圖書失紀有自來矣（同上）類例之要可以知之矣

書亡未必盡亡於類例之不分而多亡於管理之失職惟類例不分彼出此入不亡而亡矣

中華書局印行

他們的死亡，覺得就是客我一部分的損失，他們的惡行，覺得就是我本身的恥辱。再次之便是家屋，家屋爲我們生活的一部分，因爲可以保護我自身和家族，所以很有一種親密的情感。尙有一種和家屋相同的便是財產的貯蓄。財產雖是加入客我的範圍，却不一定都生親密之感。但論到親密便又有時比任何物更加親密的：如昆蟲學者冒風雨所採集的昆蟲標本而遭破壞，或如歷史學家經長年月從古書中所摘錄的筆記而被火災，都不免要生一種傷感，且有因而墮落的，更有因而自殺的，可見這種客我，亦不可忽視。二，社會的客我，是起於一種同類意識。我們人類不僅是相集合而羣居，并常有想望別的同類對自己加一種注意的性質。譬如我在稠人廣衆之中，無一人睬我，我發言無一人聽我，我作事無一人信我，你看這時是何等的不幸，何等的失望，這便是社會的客我受了損失。社會人衆有貴賤尊卑男女老少之不同，因此社會的客我亦有不同，各人對於客我之感情，也因客我階級之異而異。社會客我中有足惹起我特別注意的，那就對他不免要發生特別感情。名譽不名譽等，都屬於社會的客我。譬如法律家因虎列剌之流行，可以避居他所，但醫生如果因流行病遠避，就有點不名譽。醫生因戰線擴大可以避匿，但軍人如果因戰事避匿，就有點不名譽。在個人雖愛汝，然在官却不能赦汝；以政治家論，你雖是我的同黨，但以道德家論，你却是我一個仇敵。這就因爲有社會的客我存在。所以同職制裁，在人類生活中佔有大勢力。盜可盜物，而不盜盜物；博徒雖窮，而不負賭債，這就是爲着社會客我的關係。推而言之，社會間時時刻刻有一種社會的客我存在，一覺悟便不肯放任，可見關係也是很大的。三，精神的客我。精神的客我，不是說各瞬間的意識經過狀態的一二種，乃是合意識的諸狀態，心的性

能，心的傾向全體而言。這種集合的全體，無論何時，都可爲思想的對象，和別的客我一樣的可以喚起親密的情感。譬如以我自己爲思想主，那就別的客我，都比這思想主的客我要覺得疎遠。但精神的客我裏面，有種種不同的部分，那就牠所喚起的情感也因種類不同而生差別。譬如感覺性能比情緒欲望就覺得疎遠，知的作用比有意的決斷就覺得疎遠。總之，意識的狀態，愈爲活動的，就愈接近精神的客我之中心。而立於正中以成客我之中軸者，乃是「活動之感」。具此「活動之感」的意識狀態，別有一種內的性質，就是想和別的經驗事實碰着而自發的湧現之性質。這便是詹姆士所說的精神的客我。總上面所述的三種，無論爲物質的，社會的，精神的，都是客我，非主我。什麼是主我，就詹姆士所示，主我即是思想主。客我是「所意識的，」而主我是「能意識的。」詹姆士剖斷自我爲主我客我，又剖斷客我爲三種客我，都富有卓識，可惜他對於「主我」並沒有十分說明。他對於那些把「主我」當作恒久的實在者，或當作超絕的自我，或當作靈魂，或當作精靈的，都存而不論，只認定這種主我的研究是個很難的問題，所以關於自我的修養，終於不易叫我們得到甚麼啟示。此外像溫特(Wundt)，敏斯特堡(Münsterberg)，斯道特 (Stout) 諸人，雖是對於自我的觀念發揮的很多，却是一樣的不能叫我們得到什麼啟示，且所發揮的轉不如詹姆士所說的親切有味。現在我想就詹姆士所說的進一步討究，并參以鄙說，以說明這種主我，然後講到修養上面。我以爲詹姆士所說的精神的客我裏面，就可以找到主我。因爲精神的客我，既是就意識的諸狀態，心的性能，心的傾向之全體而言，而所謂客我之中軸，又是一種「活動之感」，那末活動本身，究是何物？活動如何產生？追問到此處，主我就出來了。活動便是一種意志，宇宙就

施孟梁丘經或脫去無咎悔亡唯費氏經與古文同隋志繼班之後允稱巨著但云今考見存分爲四部合條爲一萬四千四百六十六部有八萬九千六百六十六卷其舊錄所取文義淺俗無益教理者並刪去之其舊錄所遺辭義可采有所弘益者咸附入之遠覽馬史班書近觀王阮志錄挹其風流體制削其浮雜鄙俚離其疏遠合其近密約文緒義凡五十五篇各列本條之下以備經籍志隋書經籍志卷一五十五條統論各部源流而於部居次第無多述焉

校讎之術鄭樵最精所撰通志藝文略凡十二類於部居次第之意亦未及詳但云類例既分學術自明以其先後本末具在校讎略編次必謹類例論後之言校讎者以章學誠爲最詳章之言曰四部之中附以辨章流別之義以見文字之必有源委而鄭樵顧刪去崇文敘錄乃使觀者如閱甲乙簿注而更不識其討論流別之義焉烏乎可哉校讎通義二之八又曰自班固併省部次而後人不復知有家法乃始以著錄之業專爲甲乙部次之需爾又三之二又曰漢志最重學術源流似有得於太史敘傳及莊周天下篇荀卿非十子之意此敘述著錄所以有關於明道之要而非後世僅計部目者之所及也又十三之三又曰自劉班而後藝文著錄僅知甲乙部次用備稽檢而已此可謂簿記守成法而不可爲校讎家議著作也又十二之一又曰藝文一志實爲學術之宗明道之要

而列傳之與表裏發明此則用史翼經之明驗也而後人著錄乃用之爲甲乙計數而已矣則

校讎失職之故也（又十三之三）

章氏宗劉故爲是說要亦誤於學術源流之意不知圖書部次首重甲乙古者學術未昌印刷未明故圖書寥寥易十三家書十五種書九家書十一種詩六家書十五種禮十三家書十三種樂六家書六種（見漢志）古之學者書無不讀學無不通故目錄之學別其流次以便於學意至善也然爲今之學倍於隋唐典守之書中西兼該學術源流雖亦可考而書籍繁夥部次不得不明非甲乙簿計不足以統繫之也此其誤一古之目錄其部次見於目而不見於書書之陳列未嘗因目而定也故即目不可以求書覩書而不知其類今之目錄其類有次其書有號故甲經乙史可按圖而索驥因號而得書簿記之效有如此者此誤其二目錄之用首在檢查若無甲乙部次何以備稽核上古書契寥寥故可沿流而下無用稽翻甲乙部次自不爲重今則圖書充棟學者唯一類一書是求未必覽其全部故部居次第必重甲乙此古今爲學之不同也此其誤三章氏之言豈足信哉

目錄簿記始自荀勗隋志稱魏秘書郎鄭默始制中經秘書監荀勗又因中經更著新簿分爲

中華書局印行

發展，把社會上生活的價值，都要重新加一番估定，把智、愚、賢、不肖、聖者、狂者、天才、白癡等等一切社會上的評價，都要給他一個翻案，要是這種多面式的生活，才能補思想之不足，才能說得上由生活改造思想。這是就生活方面說。總之，思想與生活，須互做一種創造的事業。思想可以創造生活，生活也可以創造思想。古來不平凡的人，都莫不具有這種創造的要素。講到這點，那就我們臧否人物，不可不另拿一種眼光對待了。

三骨氣　骨氣也可叫做「偏」。我生平最主張「偏」，但偏要一偏到底方有價值，若是庸庸碌碌的「中」，那是最可鄙視的。中庸的中與庸碌的中是絕對不同的，能將中字堅持到底，這個中也是偏的中偏的精神，任何種有價值的學問裏面，都可看得見。譬如學哲學的人，總離不了唯心論唯物論各種派別；唯卽是偏。唯心論是說宇宙的本體是精神，凡物質的現象，都不外是精神作用，這就是偏於精神方面；唯物論是說宇宙的本體是物質。凡精神的現象，都不外是物質作用，這就是偏於物質方面。又譬如佛學上所主張的萬法唯識，就是說一切萬有都由識所造，這又是出於一種偏的精神。總之，無論那種學問，沒有不是拿定偏的精神作標幟，所以學術能偏到底，那種學術才有精采，才有獨到之處。我們做人，亦復靠這個偏字作骨子。偏就是個性。各人因遺傳、環境、教育等的不同而成功各人的個性，我們發揮這種個性，就成功一種人格。反之，如果破壞這種個性，就無異破壞一種人格，換句話說，如果損傷我偏的精神，就無異損傷我的人格。所以偏字在我們人格上是發生絕大的意味的。一個人的中途變節，就明明是他那種偏的精神不能拿定，偏的精神一經消失，則凡隨俗浮沉與時俯仰的鄉愿式生活，便都無所不爲，所以偏的工夫極爲重要，能偏則不陷入矛盾，我且舉一個有趣味的例

以證明此語。我有一友好吃素，我偏吃葷。我問他說，什麼是素，什麼是葷？他答有生物爲葷，無生物爲素。更問什麼是有生，什麼是無生？他答有知覺爲有生，無知覺爲無生。更問剪你（指友）的頭髮和指甲，你必以爲無知覺，若劈你的頭，則你有知覺；剪草木的枝葉，固無所謂知覺，若伐其條幹，焉知牠無知覺呢？且生物的範圍很大，人是生物，動物微生物，都是生物，若持不殺生之戒，設微生物麕集目中，將任其繁殖等待目瞽呢？還是殺盡微生物，而保持目明呢？這便不免陷入於矛盾。於是友人反詰我說，人是生物，動物亦是生物，你吃動物，何異吃人，人可吃嗎？我答他說，人也可吃，但求有益於人類；如昔張獻忠將屠城，對某僧說，你（指僧）若吃人，則全此城，你若仍吃素，則立屠此城，設你處某僧的地位，將吃人而全此城，還是吃素而待城屠呢？你要說當然吃人，我想諸君這個時也都說要吃人，則人明是可吃的了。這是拿飲食來說偏字。諸君由此可知道偏字的精神；可不必問吃葷吃素，但求吃後有益無益，如有益於人類，雖吃人不辭。這便是偏到底的精神。總之，偏裏面確有無窮意味，不過我們每爲成見所蔽，不肯涉想到一般所反對的東西裏面能找出一種意義而已。

四，義氣　義氣也可叫「愚忠」我生平認愚忠是人生莫大的美德。愚忠是走的一條笨路，但笨路是靠得住的，不會走錯的，捷徑雖可走，却不如笨路靠實。所以盡愚忠決不會上惡當。愚忠不僅施於人類，即對於學術亦宜爾。如演習數學題目，我們須抱一片愚忠，從演題最初至最末，逐加練習，方有心得；但天資較高的人，每於習題中，選幾個較難的去演習，其較易的則略去，卒之，演題中的要點，隨手遺忘。這便由於對數學未盡愚忠之故。所謂義氣，只擇其宜，事果宜行，即便行去，見義不爲，是謂無勇。所以好俠任氣的人，他的行事，每出於人之所不

同隸一門歸附原類但既立藝文圖譜二略則地動圖瑞應翎毛圖忠烈圖俱入藝文又何說耶其牴牾矛盾之處可以見也阮孝緒謂王氏圖譜一志劉略所無劉氏數術中雖有曆譜與今譜有異竊以圖譜之編宜從其義逐其書所部分別歸附可也若隋志以竹譜錢譜與世本帝譜同隸不通之甚也七略兵家有圖四十三卷與書參焉故可知兵鄭樵以圖譜另爲一略非也

近世圖譜之多倍於昔者因其裝釘大小不同而分別貯藏可也於分類無與焉

昔董仲舒對賢良策表章六藝罷黜百家漢武帝別黑白而定一尊莊子天下篇首重儒墨老三家論學固當如是否則精粗不分源流不別不可以爲學也然類例之法則不宜存褒貶於其間有其書當有其目有其目當有其類若其書爲不當有則去之可也存目之謂何哉此古人目錄學者着眼之誤又迷於學術源流之說故目錄編次益覺淩亂類例條別毫無標準四庫傳記有聖賢名人總錄雜錄聖賢非名人乎何所指耶

荀勗新簿以汲冢書晚出而附於集末則晚出之書當不祗此將均附於集後乎阮錄以兵書既少不足別錄故附於子末則類不同者亦可附麗耶是不知類例條別之道也古之言類例

者未嘗離書而立類蓋其職司典守奉命編次故一代有一代之書一代有一代之目編目既竣厥職乃盡未嘗以編目爲世守之職未嘗以類例爲專門之學也類例條別惟以既有之書爲依歸未嘗爲後世法也故唐志天文類有星書而無日月風雲氣候之書崇文總目有風雲氣候之書而無日月之書四庫書目以星禽洞微入於天文而無日月風雲之書是皆不明類例爲專門之學條別爲世守之則

我國藏書代有損益故圖書館閣未能一脈永承是亦由於類例編目之則向無定法一代有一代之書一代有一代之則未嘗前後相繼致使後之學者不能即類求書故鄭樵慨然曰噫類例不明圖書失紀有自來矣見前

是故今之言類例者離書而立類因類而求書書有古有今無者有古無今有者有闕書備於後世者有亡書出於民間者故類例之法不能以現有之書爲準此其一也學術之道進化無窮有其學必有其書有其事必有其記故類例之法不獨總括羣書抑亦總括羣學此其二也近代藏書兼收外籍翻譯之書汗牛充棟自印刷術精出版日盛故類例之法非獨部類中文猶需兼及西學此其三也現代之分類爲搜羅一切文獻分別部次以備選用辨章流別褒貶

中華書局印行

D

E

F

G

H

I

J

K

一家書必相倫次猶不失爲詳細之分類自隋志改家爲部而體義不辨醫方之書總爲一種本草見明堂孔穴圖後又見癰論並方後中凡五十四種書有養惟經療馬方雜厠其間故閱本草者非盡閱醫方二百五十六部不可四庫識焦竑國史經籍之詳分爲餖飣不知經一類分九家九家有八十八種書以八十八種書而總爲九種書可乎易本一類以數不可合於圖圖不可合於音讖緯不可合於傳注故分爲十六種詩本一類也以圖不可合於音音不可合於譜名物不可合於詁訓故分爲十二種禮雖一類而有七種以儀禮雜於周官可乎春秋雖一類而有五家以啖趙雜於公穀可乎樂雖主於音聲而歌曲與管絃異事小學雖主於文字而字書與韻書背馳編年一家而有先後文集一家而有合離日月星辰豈可與風雲氣候同爲天文之學三命元辰豈可與九宮太一同爲五行之書以此觀之七略所分自爲苟簡四庫所部無乃荒唐（校讎略編次必謹類例論）

樵又曰舊類有道家有道書道家則老莊是也有法家有刑法法家則申韓是也以道家爲先法家次之至以刑法道書別出條例刑法則律令也道書則法術也豈可以法術與老莊同條律令與申韓共貫乎不得不分也唐志則併道家道書釋氏三類爲一類命以道家可乎凡條

例之書古人草昧後世詳明者有之未有棄古人之詳明從後人之紊濫也其意謂釋氏之書難爲在名墨兵農之上故以合於道家殊不知凡目之書只要明曉不如此論高卑況釋道二家之書自是矛盾豈可同一家乎（又編次不明論）鄭樵此言最爲知本惜後人苟且因陋就簡不復知有類例之義故數千年來分類之法毫無進步可嘆也已

清之四庫今之言類例者奉爲圭臬然細考之其門目至爲苟簡經凡十類曰易曰書曰詩曰禮曰春秋曰孝經曰五經總義曰四書曰樂曰小學易一類不復細分以因象立教者爲宗書一類凡非解經之正軌者咸無取焉詩一類亦不復分家禮爲六類各以時代爲先後其次春秋孝經四書各爲一類小學則分爲三曰訓詁曰字書曰韻書（以上統見四庫總目錄部類敘）古之類例以書爲準且編目之書幾經選擇嚴爲去取故分類苟簡不足爲病然今之類例以定其系統總括羣書此古今之不同一也古之類例以書之多少爲類故四庫史部編年類敍曰隋志史部有起居注一門著錄四十四部舊唐書載二十九部併實錄爲四十一部新唐書載二十九部存於今者穆天子傳六卷温大雅大唐創業起居注三卷而已穆天子傳雖編次年目類小說傳記不可以爲信史實惟存温大雅一書不能自爲門目稽其體亦屬編年今併

T

U

V

W

Z

附言

這是我年來在各處零碎的講演，由當場速記替我錄下來的，雖大部分經我自己修正，但他們整理記錄所費的工夫却是不少；謹在此聲明致謝。

我從學校出來不過數年，剛剛找到一點求知識的工具，那裏配得上講學；只緣在我們知識界鬧饑荒的中國，若沒有些人扶助提倡提倡，那就終於外方的文化不易得到一個接觸，而自己的文化也不易說上貢獻。所以凡有開導知識的機會，叫我去照應照應，我也不堅辭。還有一層意思，講到學問，固屬是浩如煙海，但縮而言之，也不過各人發表所信。我將我所信組織成功我的一套東西，你將你所信組織成功你的一套東西，便是你我見解的不同之處；我憑我的組織力以相詰難，你憑你的組織力以相應付，便產生你我見解的高下之別。我自問組織力誠然極弱，但當不失爲所信，則這些零碎講演，不過述我所信的種種而已。所信也緣着自己的努力而生多少變遷，則我所說的倘不十分相聯貫，自然不能不歸到所信上的變遷。本來學問最難的是分析的手段，而綜合次之，所以結論不敵其所辯證演繹，倒不是十

賦略凡目三有賦雜賦歌詩兵書略凡目四有權謀形勢陰陽技巧數術略凡目五有天文曆譜五行蓍龜雜占方技略凡目四有醫經經方房中神僊

魏氏代漢秘書郎鄭默始制中經晉咸寧秘書監荀勗因中經更著新簿分爲四部曰甲乙景丁（細目見前）謝靈運王亮之四部因之任昉又加術數而爲五部宋元徽元年秘書丞王儉編元徽四部目錄又撰七志一曰經典志紀六藝小學史記雜傳二曰諸子志紀今古諸子三曰文翰志紀詩賦四曰軍書志紀兵書五曰陰陽志紀陰陽圖緯六曰術藝志紀方技七曰圖譜志紀地域及圖書其道佛附見合爲九條

普通中處士阮孝緒篤好墳史撰有七錄一曰經典錄紀六藝二曰紀傳錄紀史傳三曰子兵錄紀子書兵書四曰文集錄紀詩賦五曰技術錄紀數術六曰佛錄七曰道錄

開皇十七年許善心倣七錄而撰七林各爲總叙冠於篇首又於部錄之下明作者之意區分其類例焉（隋書卷五十八許善心傳）

自唐訖清圖書著錄無不囿於四部李充而後經史子集無有變者鄭樵藝文略爲類十二經類第一禮類第二樂類第三小學類第四史類第五諸子類第六星數類第七五行類第八藝

術類第九醫方類第十類書類第十一文類第十二張文襄書目答問以叢書類無類可類謂叢書最便學者爲其一部之中可該羣籍苑殘存佚爲功尤鉅欲多讀古書非買叢書不可其中經史子集皆有勢難隸於四部故別爲類（張之洞書目答問）而爲五部孫星衍孫氏祠堂書目及廉石居藏書記分經學小學諸子天文地理醫律史學金石類書詞賦書畫小說十二門繆荃孫藝風藏書記分經學小學諸子地理史學類書詩文藝術小說九門

綜觀我國類例凡目七六四五九十二而已而七略之七未聞其說漢志去輯略而存其六荀勗甲乙原爲簿記故隋志有東屋藏甲乙西屋藏景丁之語非類例之數也後世誤認爲四部相沿千餘年而不變任昉加術數文襄加叢書而成五部王儉以漢志祇有六略故加圖譜一志亦全七限惟以道佛附後實爲九條既爲九而必謂之七宗古之念抑亦可笑阮孝緒知其然故合道佛內外爲七錄亦不逃宗劉之意隋志四部之後另附道經佛經合之爲六既爲六而必謂之四何也鄭樵志藝文類凡十二豈以十二野者所以分天之綱乎祠堂書目分十二類以應周歲之數故類例門目之數除因循守古之外無他義焉

夫類例門目之多寡必以部居次第典守順序爲關係今之言分類者未嘗隨意指定不相統